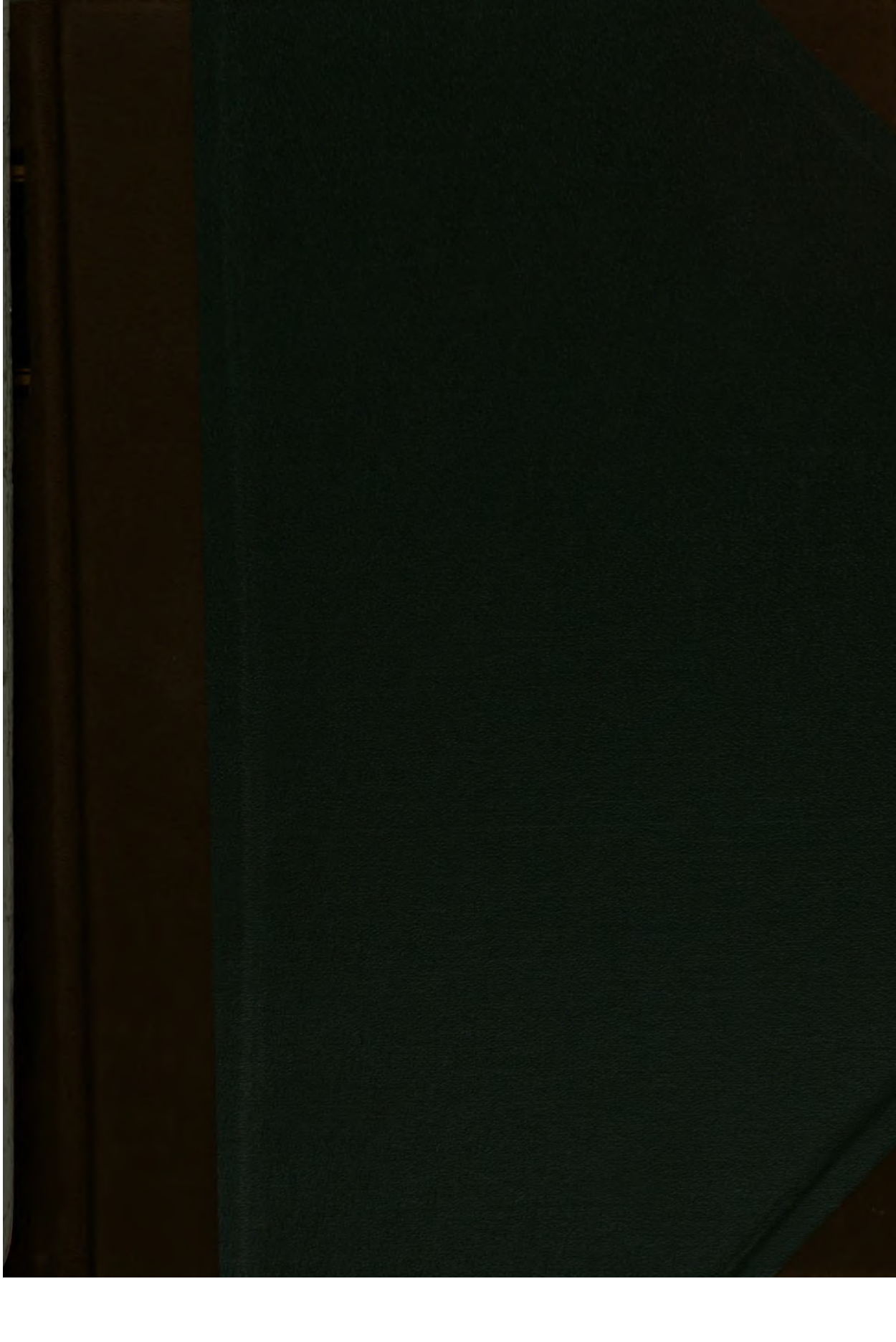


BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

Die Tat

Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

herausgegeben von

Eugen Diederichs

13. Jahrgang 1921/22

Band I. April/September

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1921

LOAN STACK

Ausgeschieden aus der
Bücherei d. Ges. d. Freunde d. vaterl.
Schul- u. Erziehungswesens Hamburg

AP30 T28 v.13:1-6

Inhalt des dreizehnten Jahrganges

I. Halbjahrband

Aßenbeck, Carl, Das tragiſche Erlebnis und der deutſche Menſch . . Seite 379
Auf der Jugendburg Ludwigſtein . . . . . „ 326
Bauermeiſter, Friedrich, Über den Bolſchewismus . . . . . „ 149
„ „ Neue Jugend und katholiſcher Geiſt . . . „ 470
Behn, Siegfried, Schatten der Gnoſis und katholiſche Aufklärung . „ 438
Berufsſtändiſche Vertretung . . . . . „ 168
Blendinger, H., Geſtaltwandel der Götter . . . . . „ 463
Blüher, Hans, Der Philoſoph Konrad Wilutzky . . . . . „ 144
„ „ Die Ariſtie des Jeſus von Nazareth . . . . . „ 318
Bohnſtedt, Herbert, „Untergang des Abendlandes?“ . . . . . „ 262
Bondy, Max und Putz, E. H., Freie Schul- und Werkgemeinſchaft Sinntalhof, Bad Brückenau (Bayern) „ 408
Booth, Meyrick, Von der parlamentariſchen Demokratie in England . „ 243
Brandenburg, Hans, Jutta von Collande und Laura Öſterreich . . „ 236
Bröger, Karl, Kultur und Klaſſe . . . . . „ 89
Dahl, Hermann, Carl Hauptmann † . . . . . „ 142
Diederichs, Eugen, Die Jugend und die ſexuelle Frage . . . . . „ 131
„ „ Die Miſſetat der Tat . . . . . „ 163
„ „ Zur geplanten Reichskulturabgabe . . . . . „ 219
„ „ Gedanken zur Zeit (Die Segnungen des Parteilebens) „ 246
„ „ Die jungſozialiſtiſche Jugendbewegung . . . . „ 325
„ „ Zur jungſozialiſtiſchen Bewegung . . . . . „ 403
„ „ Zum religiöſen Ausſpracheheft . . . . . „ 487
Dieſel, Carl, Kulturverkündung . . . . . „ 296
Ehrenberg, Hans, Ein Brief zum katholiſchen Sonderheft . . . . „ 466
Ehrentreich, Alfred, Die Potsdamer Oſtertagung der Volkserzieher . „ 166
„ „ Academica . . . . . „ 232
Fiſcher, Max, Katholizismus und moderne Kultur . . . . . „ 42
Flaskamp, Chr., Goethe, Romantik und Katholizität . . . . . „ 34
Fuchs, E., Das Problem des Proteſtantismus . . . . . „ 422
Fuchs, Fritz, Hochland . . . . . „ 72
Funk, Philipp, Die geſchichtlichen Stufen des chriſtlichen Gebetes . . „ 50
Fürth, Henriette, Die Akademie der Arbeit in Frankfurt a. M. . . „ 247
Gedanken zur Zeit (Ein Brief aus einer kommuniſtiſchen Siedelung) . „ 402
Gogarten, Friedrich, Religiöſe Bücher . . . . . „ 479
Goldſchmit, Rudolf K., Der Künſtler und die Politik . . . . . „ 162
Götz, Armin, Hans Sachs in der Jugendgruppe der Hildburghäuſer Volkshochſchule . . . . . „ 327
Gramm, Hermann, Die „Schuldhefte“ der „Eiche“ . . . . . „ 384
Heckel, Karl, Depreſſionismus . . . . . „ 382

Guardini, Romano, Die Sendung der katholischen Jugend . . . . Seite 9
Hackmann, Hans, Richtlinien der Gemeinschaft geistiger Lebenserneuerung . . . . . „ 302
Hagen, Wilhelm, Pädagogik . . . . . „ 112
„ „ Müssen wir katholisch werden? . . . . . „ 472
Hartlaub, G. F., Glaube und Form . . . . . „ 169
Hartmann, Hans, Offene Absage an den „Aufwärts. Christliches Tageblatt“ . . . . . „ 147
„ „ Christliches II / Das christliche Erlebnis . . . . „ 240
„ „ Christliches III / Glauben und Schauen . . . . „ 315
„ „ Christliches IV / Warum christlich? . . . . . „ 392
Hefele, Herman, Zur Typik katholischer Frömmigkeit . . . . . „ 64
Herrigel, Hermann, Volk und Staat . . . . . „ 256
Hildebrandt, Else, Hermann Lietz . . . . . „ 186
Höffding, Harald, Christoph Schrempf . . . . . „ 354
Höpfner, A., Wirtschaftliche und soziale Konzentration . . . . . „ 151
Hoppe-Meyer, Else, Die Lebenserinnerungen Helene Langes . . . . „ 387
Hördt, Philipp, Vom Staat . . . . . „ 249
„ „ Die 236. J. D. . . . . „ 386
Hotzel, Curt, Wissenschaftliche Sensation . . . . . „ 298
Huber, Sylvio, Karl Horn, der Vorkämpfer der Goetheschen Licht-Finsternislehre . . . . . „ 123
Huebner, F. M., Geistige Revolutionäre in Holland . . . . . „ 306
Keyserling, Graf Hermann, Katholiken und Protestanten (ausgew. von Else Stroh) . . . . . „ 428
Klatt, Fritz, Die Lebensalter der Jugend . . . . . „ 100
„ „ Kinder- und Jugendheim Prerow a. d. Ostsee . . . . „ 167
Kleinschmidt, Max, Das Kardinalproblem der Geschichtsphilosophie und die antike Zahlenmystik . . . . . „ 271
Krieck, Ernst, Das Reich der Mitte . . . . . „ 431
Laban, Rudolf von, Eurhythmie und Kakorhythmie in Kunst und Erziehung . . . . . „ 137
Leo, Heinrich, Vom Heiligtum der Ehe . . . . . „ 292
Leo, Ulrich, Unser Weg zu Dante . . . . . „ 329
Liese, W., Die katholische Caritas . . . . . „ 86
Liffauer, Ernst, Luthers Arbeit an der deutschen Bibel . . . . . „ 179
Mager, Alois, Mystik und Katholizismus . . . . . „ 56
Matthias, Ernst, Ein Volksfest im Bergischen Lande . . . . . „ 406
Matthießen, Wilhelm, Katholische Volksfrömmigkeit . . . . . „ 69
Michel, Ernst, Zum „Kulturproblem“ der katholischen Kirche . . . „ 1
Mollweide, Werner, Vergenossenschaftung des Nationaleinkommens . „ 154
Mumbauer, Johannes, Die Mission der Kirche in unserer Zeit . . . „ 25
Muth, Karl, Reinhard Johannes Sorge . . . . . „ 77
Nagel, Martha Charlotte, Die west-östliche Synthese . . . . . „ 376
Natzmer, Gert von, Rabindranath Tagore in Darmstadt . . . . . „ 372
Nielsen, Friedrich, Zur Jahrestagung der deutschen Wehrlogen in Jena . . . . . „ 326

Obenauer, Karl Justus, Altdeutsche Mystik oder Anthroposophie . . Seite 459
„ „ „ Anthroposophie und Religion . . . . . „ 477
Panidealistische Woche . . . . . „ 407
Paquet, Alfons, Gildensozialismus . . . . . „ 224
„ „ Martin Buber . . . . . „ 362
Pfeill, Karl Gabriel, Zur Weißen Reiter-Bewegung . . . . . „ 81
Potthoff, Heinz, Ohrensprache und Augensprache . . . . . „ 294
Prellwitz, Gertrud, Ostdeutsche Monatshefte . . . . . „ 400
Rauecker, Bruno, Das Volkshochschulheim Dreißigacker, ein sozialpädagogischer Versuch . . . . . „ 139
„ „ Politik der Gesinnung . . . . . „ 227
„ „ Die Ursachen der Arbeitslosigkeit und die Arbeitslosenversicherung . . . . . „ 311
Rauer, Walther W., Südmärkischer Jugendtag in Klagenfurt und Frauenburg . . . . . „ 403
Reichenau, L. J., Neuland . . . . . „ 398
Reym, Robert, Zurück zu den Dingen! . . . . . „ 395
Richter, Wilhelm, R., Ein geistiger Vorläufer der neuen Jugend . . „ 117
Rittelmeyer, Friedrich, Anthroposophie und religiöse Erneuerung . . „ 445
Rosthorn, Arthur von, Die chinesische Kultur . . . . . „ 193
Schmitt, Ernst, Das neue Europa . . . . . „ 221
Schneppe, Ernst, Ballastexistenzen — Aufartung! . . . . . „ 300
Schrempf, Christoph, Persönliches zu religiösen Fragen . . . . . „ 409
Sickinger, G., Freiland und Freigeld . . . . . „ 390
Spael, Wilhelm, Franz Johannes Weinrich . . . . . „ 84
Stroh, Else, Muck-Lamberty und seine Neue Schar . . . . . „ 134
„ „ W. Worringer / Künstlerische Zeitfragen . . . . . „ 323
„ „ Zu Guardini, Das Unbedingte und das Kompromiß . . „ 474
Ungerer, Emil, Wirklichkeitslehre . . . . . „ 206
Victor, Walther, Erster sozialdemokratischer Kulturtag . . . . . „ 165
Volkshochschulheim im südlichen Schwarzwald . . . . . „ 328
Weiger, Joseph, Vom inneren Sein der Kirche . . . . . „ 18
„ „ Kardinal Newman . . . . . „ 468
Weinrich, Franz Johannes, Hymnen . . . . . „ 23
Weiß, Konrad, Über den Weg zu einer neuen christlichen Form . . „ 74
Weitsch, Eduard, Entgegnung an Herrn Dr. Rauecker . . . . . „ 140
Wertheimer, Max, Neue Forschungen zur Entstehung des Christentums „ 320
Willige, Wilhelm, Der Bildner. Gedichte von Victor Meyer-Eckhardt „ 401
Worbs, Erich, Vom gottfreien Menschentum . . . . . „ 479
Zirker, Otto, Der Volkshochschullehrer als Künstler . . . . . „ 229

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 1 April 1921

Ernst Michel / Zum „Kulturproblem" der katholischen Kirche

Eine einleitende Betrachtung

Aus dem Gefühl tiefer menschlicher Verbundenheit mit dieser Zeit, ihren seelischen und vor allem religiösen Nöten, suchen Katholiken hier das persönliche Wort, um vom Wesen und Leben der Kirche, von der Art katholischer Weltanschauung, von den möglichen Richtungen katholischer Lebensgestaltung, als von Gegenwartskräften zu Menschen dieser Zeit zu sprechen. Als Katholiken tun sie es auf die Gefahr hin, mißverstanden und zum Ärgernis zu werden. Denn das katholische Paradox, daß geistige Freiheit und Persönlichkeit nur auf der Grundlage einer unbedingten Hingabe an die Kirche gedeihen können, muß dem modernen Menschen eine widersinnige Anmaßung erscheinen, dem auch Gemeinschaft nicht anders, denn von Gnaden des „Ich" oder „Wir" besteht, auf keinen Fall jedoch um den Preis der integralen Persönlichkeit. Indem aber der Katholik den Glauben als die einzige Pforte ins innere Sein der Kirche weiß, den Glauben, der weder ein Erzeugnis des Menschengeistes noch der Seele ist: gibt er selbst die Möglichkeit der letzten, zentralen Verständigung mit Außenstehenden preis. Und läßt, dem Zug des Herzens folgend, doch nicht ab, der Verständigung den Weg zu ebnen, soweit es ihm, dem Menschen, gegeben ist.

Schwer liegt auf den religiösen Geistern aller Lager heute das „Problem" der Kirche. Im Hinblick auf die katholische Kirche wird es vor allem als „Kulturproblem" gesehen, da man sich in nichtkatholischen Kreisen abgewöhnt hat, angesichts der Kulturmacht der Kirche in der Vergangenheit und ihrer logisch durchgebildeten Institution in der Gegewart über ihrer kulturell-erzieherischen Bedeutung ein religiöses Eigenleben anzuerkennen, das Erneuerungsquell des

religiösen Lebens überhaupt werden könne. So müssen hier in der Auffassung der Kirche als eines Kulturproblems die schwersten Mißverständnisse sich eingenistet haben, die es vor allem zu beseitigen gilt.

I.

Der Nichtkatholik, der sich dem „Kulturproblem" der katholischen Kirche zuwendet, bringt gemeiniglich eine Auffassung ihres Wesens mit, die ihn das eigentliche Kulturproblem nicht sehen läßt. Entweder erscheint ihm die Kirche als Religionsgesellschaft, als ein soziales Gebilde neben anderen, aus gemeinsamem Glauben entstanden und durch Blutzufuhr aus zahlreichen Religionen und Kulten*, auch durch die Gunst des Geschichtsablaufs zu einer weltbeherrschenden religiösen Institution ausgestaltet. Also bedeute die Kirche die entwicklungsgeschichtliche Überführung des Christentums aus seiner dem Irdischen entrückten Innerlichkeit, aus dem „pneumatischen Chaos" in die wohl kulturell fruchtbare, aber völlig unevangelische politische und soziale Organisationsform. Oder der Außenstehende entnimmt den Schlüssel zur Kirche der germanischen Körperschaftslehre, entdeckt ihren Ursprung in einer organischen Gemeinschaft, mystisch geeint in einem religiösen Lebensgefühl oder einer Gemeinschaftsseele; dieses Gemeinschaftswesen habe sich, gemäß der inkarnierten Idee, zur Universalkirche entfaltet und seine schöpferischen Kräfte in Dogmen, Sakramenten, Mythos und Kult, und niederwärts in Sitte, Recht und politischen Formen ausgestaltet. Beiden Auffassungen ist gemeinsam, daß sie das Wesen der Kirche in ihre kulturschöpferische Kraft verlegen, in ihr besonderes Ethos. Daß dieses Ethos vor den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Aufgaben der Neuzeit versagte, daß der lebendige Strom religiösen Bildens und Gestaltens einer rückschauenden Konservierung und Inventarisierung religiösen Gehaltes gewichen ist, wird als Erstarrungssymptom des inneren Lebensprinzips der Kirche gedeutet. Es bleibe ein weitläufiges, straff organisiertes Gefüge, das rein zivilisatorisch zur geistigen Disziplinierung der Massen eine zeitgeschichtliche Bedeutung behalte. Dostojewskis Gestalt des „Großinquisitors" wird als Sinnbild dieses endgültigen Schicksals der Kirche berufen.

Wenn Nichtkatholiken eine Erneuerung der Kirche für möglich halten, dann gemeinhin in der Voraussetzung, daß die Kirche der Gegenwart in das Verjüngungsbad ihrer kulturschöpferischen Epochen zurücktauchen oder in der Wiedervereinigung mit den abgelösten christlichen Bekenntnissen zum gemeinsamem Boden des früheren Christentums zurückfinden müsse.

Zwar wird hier die Kirche prinzipiell anerkannt, aber die Vorbehalte, unter denen dies geschieht, machen deutlich, daß diese Auffassung von der Kirche nicht auf realer Verbindung mit ihr ruht, sondern von einer „Idee" der Kirche ausgeht, die über die wirkliche Kirche als Hülle geworfen wird; oder aber, die moderne Sehnsucht nach einer objektiv

* Heiler: „Katholizismus ist Synkretismus"!

bindenden Gemeinschaft gibt sich kraft eines Willensentschlusses einen romantischen Abschluß. Beide Male ist „Gemeinschaft" Postulat oder Funktion des religiösen Bewußtseins, das zur Objektivation drängt und sich diese aus den Gestaltenwandlungen der wirklichen Kirche erwählt. Damit aber bleibt „Kirche" in der Immanenz des Menschengeistes verhaftet. So müssen diese Einstellungen am Zentrum vorbeitreffen.

2

Nach katholischer Auffassung kommt dem „Religiösen" der höchste Eigenwert zu; Religion als Mittel zur Förderung ethischer und kultureller Werte aufgefaßt (Vollendung des Menschen oder der Menschheit), verfälscht ihr Wesen. Religion ist dem Katholiken: das Leben in der Verbindung mit Gott, der absoluten Wahrheit und Wirklichkeit; ihr Ziel ist die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott. Nicht daß der Mensch sich vollende, sondern daß Gott erkannt, geliebt und verehrt wird, ist Inhalt der Religion. Katholisch ist die Auffassung, daß nicht das christliche Ethos — sei es des Einzelnen oder einer Gemeinschaft —, sondern das christliche Dogma, die nur im Glauben sich erschließende und mitteilende göttliche Offenbarungswahrheit, das Schöpferische ist. Der Glaube ist das Neue des Christentums; er ist keine Fähigkeit oder Wesensbestimmung des Menschen an sich, sondern eine übernatürliche, durch Gnadenerweis ermöglichte Einstellung des Menschen zur göttlichen Offenbarungswirklichkeit — erstmals durch Christus kraft seiner Göttlichkeit verwirklicht.

Den Katholiken aber kennzeichnet dies: sein Glaube gilt unmittelbar der Kirche; denn ihr Wesen ist Wahrheit und Wirklichkeit übernatürlicher göttlicher Offenbarung in der irdischen Natur — wie Jesus Christus. Die Menschwerdung Gottes ist in Jesus Christus nicht abgeschlossen, sondern sie wird durch die dritte Person der Trinität, durch den Heiligen Geist, in der sichtbaren Gestalt der Gemeinschaft, in der Kirche fortgesetzt. Die Kontinuität der übernatürlichen Offenbarung Gottes, die Überführung (und fortlaufende Entfaltung) der Heilsgeschichte aus der sichtbaren Individualgestalt des Gottmenschen Jesus Christus in die sichtbare Gemeinschaftsgestalt der Kirche des Heiligen Geistes ist nur in der katholischen Kirche anerkannt. Wie der Mensch seiner Wesensbestimmung nach nicht nur Persönlichkeit, sondern ebenso ursprünglich auch Gemeinschaftswesen ist*, so mußte das Erlösungswerk am Menschen durch Gottes Menschwerdung auch der zweiten Bestimmung des Menschen, seinem sozialen Wesen genügen: die absolute Persönlichkeit Jesus Christus wandelte sich in die den Heiligen Geist der Wahrheit verkörpernde sichtbare Gemeinschaft der Kirche. Damit aber ist Jesus Christus weder historisch festgelegt, noch religiös als gegenwärtige Wirklichkeit ausgeschaltet: im Sakrament der Eucharistie und im Mysterium des Meßopfers ist die sichtbare Gestalt gegeben, in der der individuelle Gottmensch Christus in der

* Bekanntlich ordnet der Protestantismus im Religiösen diese zweite Wesensbestimmung der ersten unter: Nächstenliebe sei ein Mittel der Selbstheiligung des Menschen.

Irdischkeit wirksam bleibt, mystisch geeint mit der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche. In dem Glauben an die Kontinuität und Einmaligkeit der Heilsgeschichte muß der Katholik jeden Versuch, auf das Urchristentum zurückzugehen und bei Christus und den Evangelien als objektiven Gegebenheiten stehenzubleiben, als religiösen Subjektivismus und als Abfall vom Geiste des Christentums — mit seiner Unterordnung des persönlichen Ethos unter das objektiv gegebene Absolute — ansehen.

Die Kirche als sakramentale Gemeinschaft, als mystisches Korpus Christi, lebt ihr Leben, der menschlichen Einwirkung völlig entzogen, kraft göttlicher Wesenheit*. Dieses Leben zu schauen und an ihm teilzunehmen, ist nur im Glauben möglich. Im Glauben — als dem Vorgang der Einverleibung der Glieder in ihre mystische Persönlichkeit — entfaltet die Kirche ihren Sinn als absolutes religiöses „Urphänomen" im Element der Menschheitsgeschichte. Die Kirche *ist* und *wird* zugleich („geprägte Form, die lebend sich entwickelt"): das ist das Geheimnis ihres Schöpfertums, das sie kraft ihrer Göttlichkeit hat. Im Bereich des inneren Seins der Kirche gibt es kein „Kulturproblem", gibt es nur im Hinblick auf ihre Glieder eine *Glaubensbewegung*: als das stetige nie ruhende Hineinwachsen des Menschen in die sakramentale Gemeinschaft. Deren eigentliches Leben aber ist zweckbefreite, ganz in sich bewegte Gottgemeinschaft: vom Menschen her Anbetung, von Gott her Offenbarung und Gnade.

3

Die Kirche als sakramentale Gemeinschaft hat, wie festgestellt wurde, mit den Bereichen menschlichen Wirkens und Kulturschaffens *direkt* nichts zu tun. Da aber Religion als höchstes Leben des Gläubigen sich im ganzen Menschen auswirkt, da Gottes schöpferisches Wirken, in der Gemeinschaft mit ihm, die menschlichen Seelenkräfte erfaßt und belebt, da hinwiederum der gläubige Mensch mit allen seinen Kräften, im Denken, Wollen und Fühlen in der Kirche und durch sie in Gott gebunden ist: so erweist sich Religion als die lebensgestaltende Macht schlechthin auch im irdischen Tun des gläubigen Menschen. Ihre schöpferischen Kräfte strahlen über den inneren Bezirk der mensch-göttlichen Lebensgemeinschaft hinaus in die mensch-menschlichen und menschdinglichen Beziehungen und Bereiche. Hier setzt die Wirkung der Religion, also auch der Kirche als Kulturmacht ein. Art und Form dieser Auswirkung ist wesentlich mitbestimmt durch die natürlichen Gegebenheiten der zeitlichen Wirklichkeit: katholisches Christentum kennt keinen Normaltyp Mensch, keine politische, wirtschaftliche, rechtliche, kulturelle Idealform wie die philosophischen Weltanschauungen; katholische Religion bildet vielmehr das natürliche gegebene Leben des Menschen in *seinen*

* Die beste und tiefste Darstellung des Wesens der Kirche ist *Möhlers* „Einheit in der Kirche" (Tübingen, 1826); von protestantischer Seite kommt einzig *Rudolf Sohms* tiefgründiges Werk „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians" (Duncker und Humblot, 1918) in Betracht.

Beſonderungen, ſofern dieſe nicht widernatürlich ſind, in der Richtung ihrer Vollendung im Göttlich-Ebenbildlichen weiter*. Grundſatz der Kirche iſt: „die Gnade erſetzt nicht die Natur, ſondern ſetzt ſie fort". In der Auswirkung ihres religiöſen Lebens in den menſchlich-dinglichen Bereichen, im Kultürlichen iſt die Kirche nie unfehlbar und abſolut, ſondern kreatürlich, in das Werden und Vergehen alles Irdiſchen verflochten. Sobald ſie ihr Geſicht der Menſchheit zukehrt und, kraft ihrer religiös-ethiſch-pädagogiſchen Miſſion, in Wechſelwirkung mit der Menſchheit und ihrem Kulturleben Formen, Gebilde, Organiſationen ſchafft, kommt ihr nur eine von den anderen Autoritäten graduell verſchiedene Autorität zu, in ihrer wechſelnden Stärke abhängig von der geiſtigen Kraft des Glaubenslebens ihrer Glieder.

4

Das Phänomen der mittelalterlichen chriſtlichen Kultur verführt gar leicht dazu, an ihm die Kirche der Gegenwart zu meſſen und ihr die damaligen Kulturaufgaben heute von neuem zu ſtellen. Das iſt falſch. Denn einmal iſt die Kirche als religiöſe, als ſakramentale Gemeinſchaft ihrem Weſen nach gar nicht auf Kulturſchaffen eingeſtellt; und zweitens iſt die Lagerung der zu löſenden Fragen, die menſchliche Seelenſtruktur und die ſoziale Beſchaffenheit der Geſellſchaft heute eine andere, ſo daß ſich auch für die Kirche, im Hinblick auf dieſe konkreten Verhältniſſe, ein grundlegend neues Verhältnis ergibt. Katholiſche Religion weſt nicht im religiöſen Ethos des Menſchen, ſo daß ſie ihr Leben gerade darin hätte, daß die Welt im Zeichen der religiöſen Idee zerſchlagen und neugeſchaffen werde. Das iſt Proteſtantismus. Das Prinzip des Katholizismus iſt die objektive Gottgemeinſchaft, die ſich ſekundär und medial durch den Menſchen auch in das irdiſche Geſchehen hinein auswirkt: im Sinne einer Erfüllung der gegebenen, ehrfürchtig reſpektierten Natur. Es kann nicht ſcharf genug betont werden, daß der Katholik es nie primär mit Ideen oder Poſtulaten zu tun hat, ſondern mit zwei objektiven Wirklichkeiten: mit Natur und Übernatur; daß die Spannung ſeines Lebens nicht auf dem Kampf zwiſchen „Geiſt" (als Sein-Sollendes) und „Natur" (als Seiendes) beruht — jenen

* Das trifft auch zu für das heute viel umſtrittene „Geſetz der Form": es gibt kein klaſſiſches katholiſches Formprinzip in Erkenntnis, Kult und Kunſt als artlich abſolut. Solche Feſtlegungen ſind äſthetiſch und philoſophiſch einer Kulturepoche entnommen, laſſen ſich aber nicht aus dem Kerne des Katholizismus entwickeln. Wir greifen als Beiſpiel die ſcholaſtiſche Philoſophie heraus. Als Verſuch, die Glaubenswahrheit von der Vernunft her zu erhellen, iſt die Scholaſtik durchaus zeitlich bedingt; ihre Stärke liegt nicht in ihrem Eigenwert, ſondern in der Anwendung, die ſie durch ſchöpferiſche Denker wie Thomas von Aquin fand. Der Katholik muß ſich nicht auf ſie verpflichten. Schon in Newman bekannte ſich der moderne Geiſtestyp zur platoniſch-intuitiven philoſophiſchen Einſtellung, die heute beſonders durch Max Scheler neubegründet und weitergeführt wird. Es ſcheint, daß auch der Gewinn der Einſteinſchen Relativitätstheorie in der Überwindung ſowohl Kants wie der ſcholaſtiſchen Methode und in der Verfeſtigung der platoniſch-intuitiven Tendenzen liegt. Die wegſichere Führung des großen Aquinaten wird jedoch auch in Zukunft nicht entbehrt werden können.

hoffnungsloſen Kampf, der in Titanismus oder Reſignation endet; die Spannung im Leben des Katholiken entſteht vielmehr in der Wechſelwirkung zwiſchen ſeiner Seele und der ſich ihr im Glauben erſchließenden und zuſtrömenden abſoluten Wirklichkeit „Gott"; im Ringen um die ſtärkere, vollkommenere Teilnahme an dieſer Wirklichkeit: um die große Kommunion. Von hier aus niederwärts geht es ihm nicht um die „Vergeiſtigung" der Natur, ſondern um ihre Erfüllung durch Einbezug in die Sphäre des Übernatürlichen, um ihre Vollendung in der Verbindung mit ihrer ſchöpferiſchen Urquelle. Dem Katholiken iſt die abſtrakte Geiſtigkeit ſo fremd wie ihr Gegenteil die Naturvergötterung.

Von der Kirche zu erwarten, daß ſie neue Gemeinſchaften ſchaffe, daß ſie ſich zu beſtimmten politiſchen Formen bekenne, daß ſie ſich dem Pazifismus oder Sozialismus anſchließe uſw., zeugt von einer Verkennung ihres Weſens. Heute iſt es vielmehr der Kirche aufgegeben, ſich von der Feſtlegung auf beſtimmte politiſche oder kulturelle Forderungen zu befreien und in dieſen Zeitläuften des chaotiſchen Brodelns ſich von aller Vermiſchung mit zeitlichen Gebilden freizuhalten, um deſto reiner ihre Gegenwartsaufgabe erfüllen zu können: nämlich, der Welt zugewandt, die natürliche Ordnung des Lebens zu ſchirmen, die Weſensnatur des Menſchen nicht im Kampf zwiſchen Individualismus und Sozialismus zerfallen zu laſſen, und die hypertrophen Wucherungen der Geſellſchaft rückſichtslos zu bekämpfen, innerhalb der Chriſtenheit aber der Erneuerung des Glaubenslebens den Weg zu bereiten. Vom Standpunkt der katholiſchen Kirche ſind alle natürlichen Formen und Gebilde zu bejahen, ſofern ſie nicht die Weſensnatur des Menſchen in irgendeinem Bereiche, ſei es ſeinem Perſönlichkeitswert oder ſeiner Weſensbeziehung auf Gemeinſchaft, verletzen und verneinen. Die katholiſche Kirche kennt keinen abſtrakten Idealmenſchen, keine abſtrakte Geſellſchaft, ſondern den konkreten Menſchen, die konkrete Geſellſchaft einer Zeit. Sie weiſt alle Theorien, nach denen die Verhältniſſe geformt werden ſollen, als Vorſtoß gegen die Vorſehung, die dem natürlichen Geſchehen ſeinen Sinn gibt, ab. Internationalismus, Kommunismus, Individualismus, Sozialismus als Schemata zur Vergewaltigung der Wirklichkeit verwirft die Kirche, wie die Abſolutſetzung der Nation oder irgendeines hiſtoriſchen Gebildes, einer Rechtsordnung uſw. Ihre Poſition allem dem gegenüber iſt die unfehlbare Einſicht in das Weſen des Menſchen und ihr Beſitz der göttlichen Offenbarungswahrheiten. Ihre Lehre vom Menſchen iſt urbildlich niedergelegt in der chriſtlichen Korporationslehre: im Gedanken von der wechſelſeitigen realen Solidarität aller für alle, aller fürs Ganze, in Schuld und Verdienſt und allen ihren Folgen, jedoch — das iſt weſentlich — in der ſelbſtändigen Subſtantialität jeder Seele*. In dieſem Urbild haben alle Formen des natürlichen Lebens ihren Sinn und ihr

* Vgl. hierzu beſonders: Scheeben, Die Myſterien des Chriſtentums (Herder, Freiburg); ferner: Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Niemeyer, Halle).

Ziel. In Zeiten, da die Wirklichkeit von der chriſtlichen Korporationsidee am ſtärkſten abweicht, kann es einen chriſtlichen Sozialismus geben, aber nicht im allgemeingültigen Sinne: die Kirche als ſakramentale Gemeinſchaft kennt ihn nicht. Sie ließ den Beſitzkommunismus der erſten chriſtlichen Gemeinden gelten, weil er, auf der Grundlage der Freiwilligkeit, die Perſönlichkeit nicht aufhob; ſie läßt den „Individualismus“ gelten, wenn er die Solidarität nicht vernachläſſigt. Solange die Nationen ihre irdiſche Miſſion nicht erfüllt haben, tritt die Kirche einer gewaltſamen Aufhebung dieſer organiſchen Gebilde entgegen, ſie hält ſie aber nicht, wenn ihre Zeit zu Ende iſt. Da es keine natürlichen organiſchen Gemeinſchaften in der Gegenwart mehr gibt, wie es z. B. die ſtändiſchen Gemeinſchaften des germaniſchen Mittelalters waren, und die Menſchheit es nicht in ihrer Macht hat, ſie zu ſchaffen — ſie kann dazu nur den Weg bereiten —, ſo wird die Kirche in der Gegenwart zur „zeitlichen Ebenbildlichkeit“ des Reiches Gottes die einzelnen Gegenwartsmenſchen in der Vielfältigkeit der zeitlich ihnen innewohnenden Kräfte berufen, wird aber zugleich allen echten Keimen von Gemeinſchaftsbildung ihren Schutz gewähren.

Heute beſteht die Kulturmiſſion der Kirche darin: daß als lebendiges Zeugnis des Wortes der glaubwürdige Menſch erſcheine, in dem ſich die geiſt-leibliche Kommunion in die Zeitlichkeit hinein ausdrückt. Das will heißen, daß die Kirche, mit dem Geſicht gegen die Menſchheit, ſich wieder rein der inneren Miſſion am Einzelnen zuwendet.

5

Die Aufgabe der Kirche für die Gegenwart läßt ſich einmal dahin ausſprechen: wie kann der einzelne neuzeitliche Katholik in ſeiner ganzen Zeitbeſtimmtheit rein religiös miſſioniert werden? Zur Löſung dieſer Aufgabe gehört es z. B. weſentlich, den Katholiken nicht mehr mit gewichtiger Autorität auf die peripheriſchen, zeitlich bedingten Lebensformen der Kirche feſtzulegen, ſondern ihn von ihrer oft drückenden Laſt zu befreien und dafür dem inneren Sein der Kirche zu gewinnen, von wo aus ihm auch dieſe bedingten Lebensformen als ſinn- und bedeutungsvoll ſich erweiſen können.

Dieſe religiöſe Miſſion wird zweitens ſich auch auf die Außenſtehenden erſtrecken, auf den modernen Menſchen in allen ſeinen ſeeliſchen Abſtufungen und Differenzierungen, die heute wieder ſo vielfältig ſind wie zur Zeit der ſterbenden Antike. Ihm muß der Weg geebnet werden zum inneren Sein der Kirche. A und O der Außenmiſſion der Kirche muß ihr religiöſer Quellpunkt, ihr ſakramentales Weſen ſein, d. h. die Kirche muß in einer ganz urſprünglichen und innerlichen Weiſe, die ihres ſchöpferiſchen inneren Seins würdig iſt, ſprechen: alſo durch tief religiöſe, ganz zentrale, gläubige Perſönlichkeiten; nicht in erſter Linie durch Theoretiker, Dogmatiker und Apologeten, ſondern durch Prieſter und Laienapoſtel, die als glaubwürdige Menſchen eine lebendige Apologie der Wahrheit der Kirche ſind. Die Kirche muß, kraft ihrer Poſition in der gottgegebenen abſoluten Wahrheit, ſich frei machen von

einer gewiſſen verengernden Feſtlegung auf ihren Kulturbeſitz, auf rechtliche Formen und Inſtitutionen, auf die nicht verzichtet werden ſoll, die aber in ihrer Bedeutung als Gewirktes, als zeitbedingte Ausdrucks- und Gefühlsbereiche deutlich ſich abheben müſſen von dem unbedingt verpflichtenden Inhalt.

Im engſten Zuſammenhang damit ſteht die Bewährung der geiſtigen Tatſache, daß die Wahrheit *frei* macht: und zwar nicht nur frei *von* den menſchlichen Irrtümern und Täuſchungen, ſondern vor allem auch frei *für* die Wirklichkeiten und geiſtigen Inhalte, Forderungen und Nöte des neuzeitlichen Menſchen. Echte Gottesliebe wirkt ſich, wenn ſie den Weg in die Menſchenwelt nimmt, im Ethos aus als Ehrfurcht und Verſtändigungswille gegenüber dem Seelenleben aller Menſchen, als jene Weite im Fühlen, Denken und Handeln, in die alles Echte, Wahre und Zulängliche der Lebensbereiche außerhalb der Kirche harmoniſch eingehen als in ihre eigentliche Heimat. Unbedingtheit und ſtrenge Bindung im Religiöſen erzeugt erſt jene echte Weltoffenheit eines Apoſtels Paulus, der den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude war. Dieſe Seite der Miſſion der Kirche in unſerer Zeit hat in tief ſchürfender bedeutender Weiſe Friedrich Wilhelm Förſter in ſeinem Buch „Autorität und Freiheit“ herausgearbeitet.

Damit ſchrumpft das „Kulturproblem“ der Kirche vor der religiöſen Miſſion für die Gegenwart auf ein Minimum zuſammen: die Kirche wird in der Erfaſſung ihrer Gegenwartsaufgaben zukünftig an den Fragen der Kultur und des wirtſchaftlichen, ſozialen und politiſchen Lebens nur inſoweit aktiv teilnehmen, als ſie die Irrwege kenntlich macht und Natur und Übernatur unerſchütterlich in Reinheit bewahrt. Ihr kulturſchöpferiſcher Einfluß auf die Welt wird ein *indirekter* ſein, inſofern ſich die religiöſe Erneuerung in ihren Gliedern auch als *ſchöpferiſches Ethos* auswirkt und durch den aus der Fülle der Zeit in der ſakramentalen übernatürlichen Gemeinſchaft empfangenen Menſchen in die Entfaltungsſphäre der Kultur eintritt. Doſtojewski hat zwar in ſeiner Viſion des „Großinquiſitors“ eine Gefahr der neuzeitlichen katholiſchen Kirche nach ihrer politiſch-inſtitutionellen Seite hin richtig geſehen: daß ſie, von dem Drange beherrſcht, die Menſchheit in toto zu erlöſen, ihren religiöſen Inhalt leicht allzu ſtark in den Dienſt der Aufgabe ſtelle, die Beglückung der Maſſen auf dem Wege der organiſatoriſchen und ſozialen Verwaltung des religiöſen Beſitzes zu Ende zu führen. Aber Doſtojewski ließ hier das innere Sein der Kirche außer acht, das ſolche Tendenzen in ihren peripheriſchen Bereichen immer wieder überwindet.

Romano Guardini / Die Sendung der katholiſchen Jugend

1

Die neue Jugendbewegung iſt vor allem aus zwei Antrieben hervorgegangen. Der erſte iſt ein neues Lebensgefühl, das ſich in der mechaniſch gewordenen Kultur des 19. Jahrhunderts nicht mehr zurechtfand und ein anderes Verhältnis zu Dingen und Menſchen verlangte. Es warf den Bann der geprägten Formen ab und ſtellte ſich wieder mit offener Seele den Wirklichkeiten ſelbſt gegenüber. Sinnbild für dieſen Ausbruch aus der erſtarrten Kultur ins Werdende und Lebendige iſt das Wandern geworden; äußerer Ausdruck für das innere Suchen nach einem neuen Daſein.

Das andere war die Spannung zwiſchen Jugend und Autorität. Früher hat jene geklagt, das Alter verſtehe ſie nicht und laſſe ihr nicht genug Freiheit. Daraus wurde jetzt eine Abſage: das Alter ſei für ſie nicht mehr maßgebend; die Jugend ſelbſt nur könne ſich Geſetz ſein. Ja die Abſage ſteigerte ſich zur Kriegserklärung: in der Jugend allein liege, was Zukunft ſchafft. Das Jugendliche ſei das allein Wertvolle, das „Alte" lebensfeindlich. Dieſe Geſinnung verdichtete ſich in den Sätzen vom Hohen Meißner, welche die volle Eigenſtändigkeit der Jugend verkünden. Jegliche Gewalt (Autorität) wird abgelehnt. Die Jugend iſt ſelbſtherrlich in ihrem Gewiſſen; verpflichtet allein an die Forderungen ihres eigenen Weſens; geſandt und fähig, ihr Leben und deſſen Ausdrucksformen ſelbſt zu geſtalten. Und ſie iſt überzeugt, die einzige Trägerin des kommenden beſſeren Menſchentums zu ſein.

Das alles iſt ſchon oft und beſſer geſagt worden. Hier wurde es nur wiederholt, um die Grundlage für das Folgende zu gewinnen.

2

Dieſe ganze Bewegung tritt nun aus dem Alter des bloßen Werdens heraus. Sie umreißt ſich ſchärfer; manches von ihr iſt bereits Geſchichte geworden. So darf man fragen: Was iſt ihr Sinn?

Sie hat der Jugendlichkeit ihren Platz im Ganzen des Lebens erobert. Sie hat mit hinreißender Kraft dargetan, daß die Jugend nicht nur Vorbereitung für das ſpätere Alter iſt, und nicht nur Gegenſtand der Erziehung durch andere. Sie hat gezeigt, daß eine nur auf dieſen beiden Sätzen ruhende Erziehung — neben aller guten Leiſtung — Möglichkeiten tiefſter Bildung ungenutzt läßt, viel Unheil wirkt, viel koſtbares Leben erdrückt.

Die Eigenbedeutung der Jugendlichkeit gegenüber der Reife und die Eigenſtändigkeit des jungen Menſchen gegenüber den Gewalten iſt nicht nur denkmäßig aufgezeigt, ſondern auch in Werk und Tat erwieſen worden. Wer die Bewegung wirklich kennt, nicht nur aus ein paar überlegen aburteilenden Aufſätzen, die Menſchen, die ſie tragen,

ihre Werke und ihr Schrifttum, der weiß, welche an Lebenskräften überreiche Welt sie umschließt.

Seit einiger Zeit ist aber eine Wende eingetreten. Der erste prachtvolle Ansturm ist vorüber, der Durchbruch gelungen — nun zeigt sich immer tiefer gefühlte Ratlosigkeit. Die Jugend will Großes, vermag es aber nicht. Vielfach weiß sie gar nicht, was sie will. Bald verliert sie sich an diesen Führunganbietenden, bald an jenen. Sie versinkt in unendliches Reden darüber, was sie soll. Überall wird eingerissen, verneint, gefordert. Das Gefühl scheint sich auszubreiten: Wenn es einmal nichts mehr gibt, das man in Frage stellen könnte — was machen wir dann? Sind die letzten Forderungen der Unabhängigkeit ausgesprochen; hat äußerster Kommunismus alle Folgerungen gezogen; vollendete Naturbejahung jeden Trieb gelöst und jeden Willen des Körpers freigegeben; hat Verantwortungslosigkeit für ausgesprochene Gedanken sich alle Freiheiten genommen — was dann?

Das ist sehr einseitig gesprochen und tut vielen Unrecht. Aber, tausendfältig verschleiert und abgestuft, sieht es tatsächlich doch vielfach so aus.

Das ist aber das Bild eines Lebens, dem irgendwo ein Wesensstück fehlt. Es ist wie ein Gewächs, das erst kräftig aufschießt, dann plötzlich stockt, auswuchert, das innere Gleichgewicht und die Kraft zum Weiterbau verliert. Es fehlt ein Organ.

Was ist das?

Die neue Jugend hat die Frage der Jugendlichkeit: wie sie zum Lebensganzen und zur Autorität stehe, nicht gelöst, sondern durchgehauen. Sie hat an Stelle des Problems ein Schlagwort gesetzt. Für den ersten Ansturm hat das genügt. Jetzt aber sollte es ans Reifen und Bauen gehen, und da zeigt sich's, daß aus dieser Wurzel allein keine Kraft zum Reifen kommt, und daß es sich auf dieser Grundlage allein nicht bauen läßt.

3

Die Frage der Jugendlichkeit gegenüber dem Lebensganzen ist diese: Das Leben ist Einheit; jedes Stück in ihm Phase, d. h. es geht aus dem voraufgehenden hervor und mündet in das folgende ein. Mehr: wie es selbst das Ziel der vorausgehenden Zeit ist, so hat es seinerseits das Ziel in der nachkommenden, und der Sinn für alle Teile des Lebens liegt im Ganzen.

Das ist aber nur eine Seite des Problems. Jede Phase hat auch ihren Eigenwert und steht in sich. Denn in jeder ist das Leben als ein Ganzes enthalten, jede ist wirkliche in sich geschlossene Lebendigkeit — nur geht das Leben nicht ganz in ihr auf. Gewiß steht der volle Mensch erst im vollausgefalteten Lauf seines Daseins, vom Anfang bis ins Greisenalter; aber auf jeder Stufe dieses Aufstieges ist er ein ganzer Mensch. Diese eigentümliche Gegensätzlichkeit macht mit das Problem des Lebens aus: daß jede Phase auf das Ganze bezogen ist, und doch auch zugleich in sich steht; daß der volle Mensch sich nur im Gesamten des Lebens verwirklicht, aber doch jeder Augenblick einen ganzen und geschlossenen Menschen enthält.

Die Erziehung hat von dieser Gegensätzlichkeit meist nur eine Seite gesehen. Aber die neue Jugend ebenfalls, freilich die andere. Sie kennt nur ihre Eigenständigkeit und hat sie zur unbedingten gemacht. Sie hat die Werte, die ihr eigen sind: das Suchen und Werden, die schroffe Entscheidung, das Schaffen nur aus der Gegenwart, als die Lebenswerte schlechthin aufgestellt*. Nun ist die Jugend überlastet, weil eine Wichtigkeit auf ihr liegt, die nur das ganze Leben tragen kann. Andererseits die Gefahr, daß der aus solcher Jugendlichkeit Kommende sich zwingen muß, „jung" zu bleiben, will er nicht aus dem für ihn einzig wertvollen Lebensbereich herausfallen, und damit wird er von Jahr zu Jahr unnatürlicher.

4

Aber man könnte erwidern: Kann die Jugend, wenn sie älter wird, nicht durch allmählich sich häufende Erfahrung in jene Ganzheit des Lebens hineinwachsen? Das führt zur zweiten Frage, nach dem Verhältnis der Jugend zu den Gewalten. Auch hier finden wir eine Gegensätzlichkeit, ähnlich der vorhin erwogenen.

Der einzelne Mensch trägt innere, zur Auswirkung drängende Wesensnotwendigkeiten in sich; hat Kraft und Recht zu eigenem Urteil und eigenem Entschluß. Das begründet die Persönlichkeit in sich selbst.

Aber er steht auch in einem Gesamtgefüge ideeller und dinglicher Art. Vor allem ist er Geschöpf. Der ursächliche Punkt für sein Dasein liegt außer ihm. Er steht einem Wesen gegenüber, das absolut ist als Sein und Kraft, Wahrheit und Heiligkeit und von dem er in allem abhängt: Gott. Vor ihm ziemt dem Menschen Anbetung und lauterer Gehorsam. Nicht, weil Gottes Macht ihn äußerlich zwänge, sondern weil Gott die Wahrheit ist. Ferner ist der Mensch in ein Gefüge menschlicher Ursächlichkeiten und Abhängigkeiten eingeknüpft. Im Lebensganzen steht nicht nur Gleicher neben Gleichen; das ist eine Gesichtstäuschung revolutionärer Dogmatik. Ganz abgesehen davon, daß es eine Rangordnung der Geister gibt und sie wieder zu Ehren kommen muß, soll nicht alle Kultur in Pöbelhaftigkeit untergehen: der einzelne steht auch in einer Ordnung von Ursachen, Wirkungen und Abhängigkeiten. Daß z. B. der Mensch aus den Eltern hervorgeht, begründet ein Verhältnis der Ueber- und Unterordnung: Eltern und Kind. Ebenso das des Einzelnen zur Gemeinschaft, genauer: zur geformten rechtsgültigen Gemeinschaft, dem Staat.

Hier von unbeschränkter Eigenständigkeit reden zu wollen; diese Mächte zu übersehen, oder zu erklären, sie seien nicht sittlich verbindlich, ist ein Unrecht. Wer so spricht, dem fehlt, was in solchen Fragen erst zuständig macht: der Sinn für das Wirkliche und Wesenhafte. Es ist einfach so: das Verhältnis von Eltern und Kind, das von Staat und Einzelnem usw. bedeutet mehr als nur ein zeitweiliges oder dauerndes Stärkersein. In ihnen liegen menschlich-sittliche Urphänomene, die man wohl in einer kurzen Zeit des Rausches übersehen kann, nicht

* Vgl. des Verfassers Schrift: „Neue Jugend und katholischer Geist". Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1920. Seite 10 ff., 17 ff.

aber auf die Dauer, soll das Verhältnis zum Leben nicht schief werden. Vater und Mutter, die Urheber des kindlichen Seins, sind Vertreter des absoluten Seinsurhebers. Sie sind Autorität. Das Sittengesetz tritt grundlegenderweise nicht in begrifflich-abstrakter Form an den Menschen heran, sondern in konkreter Verkörperung, eingebettet in die Urformen menschlicher Seinsbeziehung, gebunden an lebendige persönliche Träger, d. h. als Autorität. Die Meißnersätze lehnen die Autorität ab. Sie ruhen auf Kant, der das Sittengesetz von aller Verkörperung in persönlichen Trägern loslöst, und es zu einem abstrakten Eigengesetz des Ich macht. Um das aber zu können, macht er das Ich selbst zu etwas Abstraktem, zum logischen „reinen Ich", zur „transzendentalen Apperzeption". Die ist aber ein Stubengebilde. Es gibt nur ein lebendiges Ich. Und das Sittengesetz tritt zunächst in konkret-lebendiger Weise an es heran. Einmal aus dem Gebot des Gewissens. Und dann aus der Autorität, wie sie vor allem in den menschlichen Grundbeziehungen angelegt ist. In die Urheber z. B. des menschlichen Daseins, die Eltern und ihr Verhältnis zum Kinde ist das Sittengebot urförmlich eingeschmolzen. Man redet so viel von der „wesenhaften Haltung", vom Erfassen eines Seinsbezirkes aus seinem Wesenskern heraus und aller Menschendinge aus dem Wesen des Menschlichen, d. h. leiblich-geistiger Einheit. Warum tut man so nicht auch hier? Dann würde sofort klar werden: die Urform der Sittlichkeit ist gerade die Anerkennung des Sittengebotes, insofern es in die Urformen menschlicher Seinsabhängigkeit eingebettet ist; in die durch Zeugen und Gebären, Ernähren und Schützen, Aufziehen und Wachsenmachen geschaffenen Verhältnisse*. Fühlt die Jugend, die doch überall dem Wirklichen gegenüberstehen will, nicht, wie gedankengrau und wesenlos das Gespinst der Kantischen Moral ist, und wie schief ihre eigene, von jener bestimmte Haltung?

Das Frageverhältnis dieser Sachlage aber ist ein ähnliches, wie es oben erörtert wurde. Wie jedes Stück des Lebens eigenständig ist, und sich doch zugleich in das Ganze einordnet, so auch hier: die Persönlichkeit steht in sich selbst, fügt sich aber zugleich in das Gesamte des Gemeinschaftswesens ein, und ordnet sich der vom Ganzen, aus den Urverhältnissen herübergreifenden Autorität unter.

Auch diese Frage hat die freideutsche Jugend nicht gelöst, sondern nur zerhauen, indem sie deren eine Seite einfach als nicht vorhanden erklärte. So fehlt in ihrem Lebensbestand die vom Ganzen und der Autorität herkommende Kraft, die integrierende Funktion des Lebens gegenüber der Differenzierung; das Durchgriffensein der drängenden Fülle durch Einheit und Klarheit schaffende Form. Die aber erst bildet Kultur.

* Das bringt deutlich zu Bewußtsein, wie halbfertig erst die junge Lebensanschauung ist. Von den Eltern, von der Autorität her, als zeugendes, schaffendes, reifen machendes Verhältnis, als Verantwortung und Hoheit hat sie es noch nie durchgedacht. Was heißt das: Vater sein? Bloß Erzeugen? Bloß Ernähren? Bloß älterer Kamerad sein? Und das Metaphysische darin, der Abglanz des Absoluten, „von dem alle Vaterschaft kommt"?

5

Man verſteht, wie es ſo gekommen iſt. Die Jugend hat einer Auffaſſung des Lebens gegenübergeſtanden, welche die Eigenwertigkeit der Jugend überſah, und in ihr nur die Vorſtufe zur Reife erblickte. Und einer Auffaſſung der Autorität, welche die Eigenſtändigkeit der jungen Perſönlichkeit nicht berückſichtigte, und die Erziehung auf bloßes Folgen, die jugendliche Tätigkeit auf bloßes Mit- und Nachmachen ſtellte. Dieſe Einſeitigkeit hat die Jugend in die entgegengeſetzte getrieben. Sie lehnte alles ab, was ihrem Streben oft ſo verſtändnislos gegenübergeſtanden hatte.

Nun aber rächt ſich das Leben an ihr. Und dieſe Jugend wird, im tieferen Sinne, zugrunde gehen, wenn ſie ihm nicht ſein volles Recht gibt.

Die Eigenwertigkeit und Eigenſtändigkeit des jungen Lebens hat die bisherige Jugendbewegung dargetan. Das iſt ihre Bedeutung. Jetzt aber tritt ſie in einen geſchichtlich bedeutungsvollen Augenblick. Etwas Neues iſt nun zu leiſten. **Das bisher nur aufgeriſſene, aber nicht gelöſte Problem muß zu Ende gedacht werden.**

Das aber kann die freideutſche Jugend nicht. So empfängt die katholiſche das Problem aus deren Hand. Sie wird es löſen.

Warum ſie? Weil allein katholiſcher Geiſt die Kraft dazu hat. Jetzt ſchlägt die Stunde ſeiner Rechtfertigung, auf die alle, die ihn im Herzen trugen, mit ſo langer, ſchmerzlicher Sehnſucht gewartet haben.

6

Katholiſche Art hat den Sinn für die Wirklichkeit. Sobald die nichtkatholiſche ſich über die Gebundenheit durch die Tatſachen erhebt, verliert ſie ſich in abſtrakten Gedankenbauten oder in fließenden Gefühlen. Der tiefe Realismus katholiſcher Art hingegen hat von jeher die Wirklichkeit in Fühlung behalten. Wenn der Katholik dem neu erwachenden Wirklichkeitsſinn begegnet, wie er z. B. in der Philoſophie und den neuen pädagogiſchen Strömungen hervortritt, ſo iſt ihm zu Mute, als werde ihm eigentlich nur alter Beſitz in neuer Geſtalt geboten. Er hat nie anders gedacht, ſoweit er ſich ſelbſt treu geblieben iſt. — Jenes „Es iſt aber ſo", jenes Gefühl für den Stoß des Wirklichen iſt in ihm ſtets lebendig geweſen. Und zwar auch für die verborgeneren Seiten der Wirklichkeit, für ihre tieferen Schichten und feineren Schwingungen. So hat er auch das Empfinden für die Wirklichkeit des ganzen Lebens. Als Jugend fühlt er ſich die Wirklichkeit des Reifen gegenüberſtehen. Ebenſo vernimmt er, durch alle noch ſo laut geſchrieenen Behauptungen hindurch, die Stimme der Autorität. Katholiſche Jugend mag ihr Eigenweſen noch ſo ſtark ſpüren; das Lebensganze, die Reife, die Autorität kann ſie gar nicht wegleugnen, ſowenig einer die Felswand beſtreiten kann, an die er mit der Fauſt ſchlägt. Sie iſt einfach da! Und das Wegleugnen iſt, wenn

einmal die erste Flutwelle der Bewegung vorbei ist, nicht nur unredlich, sondern einfach komisch. Eine eigenartige, leise Skepsis lebt im katholischen Geiste gegenüber allen geistigen Überspannungen. Die ungeheuere Überweltlichkeit des Dogmas hat ihm seit langen Jahrhunderten einen weiten Abstand von den Dingen gegeben. Nun hat er etwas von der Art, wie ein sehr altes Herrschergeschlecht das Leben ansieht, wissend und gelassen. Von dieser Seelenstimmung lebt ein Hauch in jedem wirklich katholischen Menschen. Sie lächelt leise über die laute Art, welche Dinge wegbehaupten will, die doch nun einmal da sind! Und sittlich ausgedrückt ist ihre Haltung vor der Wirklichkeit Ehrfurcht — falls ihr nicht dies hohe Wort ein wenig zu anspruchsvoll vorkommt für etwas, das im Grunde doch selbstverständlich ist. Diese Gesinnung macht ihren Träger für einen Vorstoß, wie die freideutsche Jugend ihn durchgeführt hat, ungeeignet. Aber auf die Dauer liegt in ihr die größere Kraft, weil sie Wahrheit ist.

Eine andere Eigentümlichkeit katholischen Geistes ist die Weite seines Bewußtseins. Das ist eine Kulturtatsache, die in der grenzenlosen Veräußerlichung der vergangenen Zeit gar nicht gesehen wurde, und die jetzige revolutionäre Einseitigkeit sieht sie erst recht nicht. Der katholische Mensch — auch der einfache, der Bauer, der Handwerker, ja er oft in besonderem Maße — hat eine Weite des Bewußtseins, die andere nicht sehen, weil sie mit solchen Möglichkeiten gar nicht rechnen. Ihrem Träger selbst aber ist sie nicht bewußt, denn sie ist ihm selbstverständlich und ganz in lebendigen Bestand übergegangen. Die katholische Kirche mit ihrer sämtliche Bereiche des Lebens umspannenden Fülle zwingt den Gläubigen, alle Pole des Gegebenen in sich zu verwirklichen und aufrechtzuhalten. So trägt er die metaphysischen Gültigkeiten des Dogmas in sich, zugleich aber die ganz scharf gesehenen Tatsachen dieser Welt. Die Lehre von der Erlösung und Buße spricht ihm von einer unfaßbar großen Liebe Gottes, und diese schafft die Grundstimmung seiner Seelenhaltung; der Glaube an Gericht und Ewigkeit stellt aber dawider den furchtbaren Ernst der sittlichen Entscheidung für alle Ewigkeit. Sein Gemeinschaftsbewußtsein übergreift jede Schranke des Ortes, der Zeit und der metaphysischen Ordnungen, läßt wirklich alles allen gehören in einem Maße, das jeden Kommunismus beschämt, macht die Gemeinschaftseinheit vom Willen der Einzelnen ganz unabhängig; und doch weiß er, daß jede Seele nur einmal da ist; für jede ist Christus gestorben, nicht nur für die Gesamtheit, und für jede ist Gott ganz, für jede in eigener, neuer Weise „sein Gott". Katholisches Denken ist von der Idee der Ewigkeit und des Absoluten beherrscht, zugleich hat es ein Empfinden für das Geschichtliche, wie sonst keines. Denn die vergangenen Jahrtausende sind in unzähligen geltenden Einrichtungen lebendig, die zeitlich fernsten Persönlichkeiten stehen durch tausend Erinnerungen und Verknüpfungen im gegenwärtigen Leben, und wie seine Kirche rechnet der Katholik mit der ganzen Flucht der kommenden Zeiten. Er ist im tiefsten Grund Optimist, denn er glaubt an die Erlösbarkeit und Voll-

endbarkeit alles Seins durch Christi Gnade und den freien Willen. Aber diese Zuversicht hat einen tragischen Unterton durch die Einsicht in die Gewalt des Bösen, wie das Dogma von der Erbsünde sie ihm auftut. Er bejaht die Welt, und wenn unwissende Modephilosophen auch hundertmal das Gegenteil schreiben. Zuweilen ist's, als wisse nur der katholische Mensch so recht, wie köstlich das Leben ist; aber nur deshalb, weil in seinem Leben allein auch der freie Verzicht steht, und die evangelischen Räte ihm beständig von der Möglichkeit sprechen, alles zu verlassen um Gottes willen. Denn nur wer das Gut in freier Hand hält, es wägend, ob er es behalten oder weggeben soll, fühlt seine letzte Kostbarkeit. So könnte noch vieles gesagt werden. Diese Gegensätzlichkeiten bedeuten aber keinen Synkretismus, wie es heute üblich ist zu behaupten, sondern gewachsene Einheit. Der einfachste Bauer beweist das dem, der sehen will. Geistesmengerei ist dort, wo ein Jahrhundert liberaler Unfähigkeit zum „Ja" und „Nein" dem Menschen so alles Mark genommen hat, daß er nun bei Buddhisten und Negern, Chinesen und Indianern und demnächst auch beim Tier borgen geht. Nein, es ist die ungeheuere Fülle und Spannungsweite des Lebens selbst, die hier zum Maß und zum Inhalt menschlichen Bewußtseins geworden ist! Und zwar deshalb, weil hier durch zwei Jahrtausende hindurch der Mensch dem Sein gegenüber die allein „wesenhafte Haltung" eingenommen hat — trotz aller Enge, aller Einseitigkeiten und Mängel im einzelnen. Und was ihm das möglich macht, ja ihn fast dazu zwingt, ist die Tatsache der Kirche, die jedem, der sie einmal begriffen hat, zu immer gewaltigeren Maßen emporwächst. Katholisch sein heißt, das ganze Sein bejahen, in all seiner Kraft, Weite und Fülle; mit all seinen Gegensätzen, Spannungen, seinem Leiden und seiner Tragik. Der katholische Mensch ist der ganze Mensch. Er allein ist es! Der Mensch der schrankenlosen Positivität.

So ist katholische Jugend — soweit sie wirklich katholisch ist — aus ihrem Sein her in der Lage, von vornherein das Ganze des Lebens zu sehen und innere Beziehung zu ihm zu haben.

Endlich ein Drittes: Zu katholischem Geist gehört das Gefühl für das Maß: für das Verhältnis der Wirklichkeiten zueinander und zum Ganzen; für das Stehen des Einzelnen in einer allumfassenden Rangordnung, für all jene Probleme, die unter dem Gesichtspunkt der geistigen Oekonomie, des Primates gefaßt werden. Von jeher ist es seine Art gewesen, den Sinn des Teiles im Ganzen, die Bedeutung des einzelnen für das andere, das Rangverhältnis von Wert zu Wert, das Maßverhältnis von Seinsgröße zu Seinsgröße im Auge zu haben. Von jeher hat er es als Aufgabe empfunden, die Schichtungen von Höhe und Tiefe, die Wechselverhältnisse und organischen Beziehungen im Auge zu behalten, und die Aufgaben des rechten Sehens, des richtigen Einschätzens und sinngemäßen Verbindens waren von jeher die seinen, auch wenn sie ihm nicht als solche bewußt wurden. Und er allein kann sie lösen, weil nur er den vollen Sinn für die Wirklichkeit hat. Die Ehrfurcht vor ihr und zugleich die innere Unabhängigkeit,

und weil er durch eine jahrtausendalte Schule des geistigen „Herrschens", d. h. des Messens am Maßstab Gottes hindurchgegangen ist*.

7

So ist dies die Aufgabe der katholischen Jugend: Sie dankt der freideutschen, daß sie den Durchbruch gewonnen, Eigenwert und Eigenständigkeit der jungen Persönlichkeit erkannt und durchgesetzt hat — hoffentlich für immer. Aber nun steht jene am Ende. Sie kann noch vieles einzelne schaffen, eine Fülle von Einzelformen, Einsichten und wertvollen Kulturwerken hervorbringen. Aber Wesentliches hat sie nicht mehr viel zu sagen. Die freideutsche Jugend im allgemeinen sicher nicht. Wie weit einzelne Kreise, wie z. B. der Wendekreis und ähnlich gerichtete Tieferes hervorholen können, muß die Zukunft zeigen.

Die wesentliche Aufgabe, die jetzt zu lösen ist, heißt: Die Eigenwertigkeit der Jugend einzuordnen in die neugesehene Ganzheit des Lebens, und die Eigenständigkeit der jungen Persönlichkeit einzufügen in das Ganze der objektiven Gemeinschaftsordnung, besonders in das Verhältnis zur Autorität.

Die Jugend muß sich nicht nur als das in sich Ruhende, sondern auch als Phase im Lebensganzen sehen. Sie hat zu begreifen, daß sie noch halb in der Kindheit steht und des Alters als formender Macht bedarf, und wird lernen, sich dieser Wahrheit nicht zu schämen. Andererseits, daß sie werdende Reife ist, und daher verantwortlich, so zu leben, daß sie in die Reife hineinwachsen könne. So wird diese zum Ziel der Jugendlichkeit und nicht zum Schreckgespenst, und das Alter ist nicht mehr der Inbegriff der Lebensverneinung, sondern Helfer zur Form. Sie entdeckt wieder jenes Gut, das jede Revolution verleugnet, weil ihr die innere Stille und der Sinn für das fehlt, was über dem Augenblick steht: das ist die Weisheit. In der Weisheit des Alters strahlt das Ewige in die Zeit herein. Das erkennt die Jugend nun wieder und sucht es. Es geht ihr auf, daß zum Jungsein nicht nur das Wagen und Stürmen gehört, sondern auch Schweigen und Lauschen ... Was sind diese Worte doch alle so fern geworden, nicht wahr? Wie uraltes Sagen aus verschwundener Zeit tönen sie herüber. Fast unmeßbar lange Zeit liegt zwischen dem Damals und uns, die ganzen letzten zwanzig Jahre — oder sind's nur zehn? Denn wahrlich, diese Jahre haben eine Kluft gerissen, so tief, daß man sich kaum mehr hinüberversteht!

* Es ist eine Meisterleistung des protestantischen Individualismus gewesen, daß er nicht nur selbst überzeugt war, er stelle die Religion und Seelenhaltung des wahrhaft adeligen und wertvollen Menschen dar, sondern auch weitbin dem Katholiken dies Gefühl eingewirkt hat. Lange Zeit hindurch hat er es vermocht, vielen Katholiken über das innerste Bewußtsein ihres Wertes ein zweites, eine Art Pariagefühl zu legen. Die geschichtliche Voraussetzung dieser Vergewaltigung war der Individualismus als Sinn der herrschenden Kulturentwicklung. Jetzt bricht sie zusammen, und der katholische Mensch erwacht zum Bewußtsein dessen, was er stets war, was ihm aber durch einen geschichtlich bedingten Kulturzwang entwertet und aus dem Bewußtsein verdrängt worden ist. Ein Aufatmen geht durch die Welt. Sie ist wieder groß und frei!

Und ebenso erkennt die Jugend wieder den Sinn der Autorität: daß sie Gottes Hoheit unter den Menschen vertritt, vor der sich Ehrfurcht ziemt, das, was im Irdischen der Anbetung entspricht*. Erst vor der Autorität, deren Geltung „von Gottes Gnaden", nicht von menschlichen Zwecken oder Willenssetzungen herkommt, erwacht die reine Bejahung. So ist sie es, die das Absolute in den Charakter bringt, und damit den Adelskern des Menschlichen. Die Jugend erkennt, daß die Autorität dem jungen Menschen zur Freiheit hilft. Denn Freiheit heißt über sich hinauskommen. Das aber kann man nicht von sich selbst her. Es ist nicht wahr, daß man sich alles er-wachsen kann. Es ist nicht wahr, daß das ganze Werden der Persönlichkeit ein stetiges Hinaufwachsen ist, sondern — auch das gehört zum Urphänomen des Lebens — es fordert die gegenüberstehende Macht der hereinleuchtenden Weisheit, der hereingreifenden Form und zwar mit ursprünglicher, nicht erst von der Jugend zu begründender Macht; d. h. eben die Autorität. Alles, was Zucht heißt, das letzte feste Sich-in eins-schließen, die eigentliche Vollendung der Persönlichkeitsform kommt nicht bloß von innen her zu stande, das ist ein Gesetz, gegen das sich aufzulehnen sinnlos ist. Das Menschendasein ist eine Spannungserscheinung, es steht auf dem Gegensatz von Lebensganzem und Einzelphase, von Einzelpersönlichkeit und übergreifender Autorität. Und nur innerhalb dieser Ordnung ist Vollendung möglich.

Das alles geht heute der katholischen Jugend auf. Sie begreift den Sinn des Lebensganzen und der Gewalten, und sich selbst in ihrem Verhältnis zu diesen Mächten.

Und nun sucht sie nach der inneren Haltung und den äußeren Formen, um diese Grunderfahrung im ganzen Leben zu verwirklichen.

Sie gewinnt ein neues Verhältnis zum Leben: eine ihres Eigenwertes bewußte, wahrhaft wertvolle Demut, die sich selbst in die Ganzheit dieses Lebens einfügt. Ein neues Verhältnis zum „Alter": sie sieht es mit anderen Augen, ehrt und sucht es; horcht auf seine Weisheit und kann sie um so tiefer in sich aufnehmen, weil sie sicher ist, darüber das Eigene nicht mehr zu verlieren.

Und ebenso ein neues Verhältnis zur Autorität. Sie lernt gehorchen, vielleicht sogar unbedingter, als je zuvor. Aber aus Einsicht in den Sinn der Gewalten. Sie verlangt selbst die Autorität, weil diese als schaffende Lebensmacht, als Hilfe zur Freiheit, Reife und Form erkannt ist. Und sie wird diesen Gehorsam zu leisten wissen, auch wenn manche Träger der Autorität selbst noch nichts von dem Geiste haben, mit dem sie selbst dies Verhältnis ansieht.

Freilich hat sie das Vertrauen, daß dann auch die Träger der Reife und Autorität selbst ihre Haltung entsprechend formen werden. Denn die durchgesprochene Frage hat auch eine andere Seite, vom Lebensganzen und den Gewalten her. Aber darüber zu reden ist hier nicht der Ort.

* Vgl. meinen Aufsatz: „Vom Sinn des Gehorchens" in den „Schildgenossen", Blätter der Großquickborner und Hochländer, Rothenfels, 1920, Heft 2.

So iſt die Sendung der katholiſchen Jugend eine große: zu einer Arbeit der Formung, der Reifung und des Ausgleiches größter Art. Dabei wird ſie vielleicht nach zwei Seiten hin zu kämpfen haben: So manche von draußen werden ihr vorwerfen, ſie ſei verältet und dienſtbar geworden, weil ſie die Weite ihres Blickes und die innere Struktur ihrer Haltung nicht begreifen. Und ſo mancher drinnen wird ſie aufrühreriſch ſchelten, weil er nicht ſieht, um wieviel tiefer ihr Bild vom Leben und ihr Verhältnis zur Autorität iſt, als das ſeine. Faſt allzu große Forderungen werden an ſie geſtellt: zuverſichtlich zu ſein und beſonnen zugleich, eigenſtändig und demütig, feſt und ehrerbietig.

Gebe Gott, daß ihr das Werk gelinge!

Joſeph Weiger
Vom inneren Sein der Kirche

Die wiſſenſchaftlichen Vertreter der katholiſchen Theologie ſtreiten über kein weſentliches Merkmal im Kirchenbegriff; trotzdem hält es ſchwer, zum Weſen der Kirche vorzudringen. Die Idee der Kirche iſt nicht einfach und von ſelbſt einleuchtend, wie alle Ideen, die es nicht mit abgezogenen allgemeinen Begriffen, ſondern mit organiſiertem Leben zu tun haben. Damit nicht genug, hat die Kirche aus ihrem Schoß ein neues Leben geboren, das ſeinen Wert und Sinn aus ganz anderen Dimenſionen herleitet als die geheimnisvolle Erſcheinung des natürlichen Lebens. Die Trennung beider Lebensbegriffe iſt logiſchen Sinnes, Natürliches und Übernatürliches, Menſchliches und Göttliches, Freiheit und Vorbeſtimmtheit, geſchichtliches Wirken und ewige Idee webt in der lebendigen, konkreten Erſcheinung der katholiſchen Kirche ineinander und belaſtet ſie für die herkömmlich gangbare mondäne Betrachtungsweiſe auf immer mit dem Stigma des Problematiſchen, in ſich Fragwürdigen, nie ganz Gedeuteten und — nach der Lehre der Kirche — nie ganz Deutbaren.

Die Kirche iſt ein Geheimnis; es iſt das Erſte und Letzte, was katholiſcher Glaubensgeiſt darüber zu ſagen vermag, eine göttliche Setzung in der Geſchichte, eine Offenbarung, in ihrer hiſtoriſchen Wurzel weit zurückreichend über die Tage der erſten Pfingſten. Das Weſen der Kirche gründet nicht in der erfahrbaren Konſtanz der menſchlichen Natur und ihrer religiöſen Bedürfniſſe, die im Elementaren durch alle Wandlungen des Geiſtigen vom Mythos bis zur myſterienauflöſenden Geiſtesverfaſſung der Ziviliſation die gleichen bleiben, Bedürfniſſe, wie ſie die klaſſiſche, durch kein Genie und kein Jahrhundert widerlegte kirchliche Glaubenslehre vom Menſchen mit einzigartiger Inſtinktſicherheit gezeichnet und feſtgehalten hat. Der Weſenskern der Kirche liegt tiefer, unzugänglich allen zerſtörenden Einbrüchen vom Menſchentum und Menſchenweſen her. Er iſt überperſönlich und übergeſchicht-

lich in einem von der Transzendenz der Ideen wesentlich verschiedenen Verstand. Ihr Wesenskern ist das Göttliche selbst und der immanente Lebensprozeß ihrer die Segenskräfte der Erlösung weitertragenden Geschichte eine Fortsetzung des fleischgewordenen Logosmysteriums. Und wie der präexistente Logos in die raumzeitliche Gestalt menschlichen Seins und Wirkens eingetreten ist, so teilt die Kirche ihr übernatürliches Sein und Leben aus durch menschliche Vermittlungsorgane, durch Elemente und Stoffe, die sie heiligt, weiht, dem gemeinen Gebrauch entzieht, um an sich wie an Christus die große Kommunion von Himmlischem und Irdischem vorzustellen und alle Kreatur in den Segensbereich der Erlösungstat Jesu Christi einzubeziehen.

Das Geheimnis der Kirche ist das Geheimnis Christi. Die Kirche das große Sakrament der Menschheit, Christus das Haupt der in ihm durch das heilige Pneuma des Vaters und seiner selbst vereinigten Gläubigen, die Gläubigen nach Rang und Gnadenwahl zum mystischen Leib des Herrn aufgebaut, so hat Paulus die Kirche erlebt und im paulinischen Christus- und Kirchenerlebnis schlummert der Keim der Weltkirche, so ist noch heute ihr Wesen, ihr inneres Sein.

Das äußere Bild der Kirche hat viel menschliches Schicksal an sich erfahren; die Proteusgestalt der Geschichte hat sich ihrer irdischen Erscheinung bemächtigt. Eine knospende Fülle geistgeschichtlicher Formen säumt die Pfade, auf denen sie gewandelt; deren Reize sind jedoch, was man nie versehen soll, peripherischer Natur, sie berühren das innere Sein einer Kirche nicht, die in der Durft und Not der Katakomben geglüht hat. Freilich darf man nicht sagen, das innere Sein der Kirche und die Formenwelt, durch die es sich der Welt vernehmlich macht, sei nur ein Verhältnis freier Wahl. Einmal eingegangen in die Geschichte unterliegt die Kirche menschlichen Zuständen und deren Notwendigkeiten, lebt sie in den kulturellen Formen als den Medien ihres geschichtlichen Wirkens. Die Problematik der Kirche als historischer Erscheinung beginnt dort, wo ein menschlich notwendiges Verhältnis zu einem absoluten gemacht wird. Das Wesen der Kirche wird vom Reichtum oder der Armut ihrer augenblicklichen geschichtlichen Vollendung nicht getroffen. Das Göttliche besteht unabhängig vom Menschlichen.

Die im Wesen der Kirche vorbedingte leisere Gebundenheit des Katholiken an kulturelle Wertgrenzen steigert die geschichtliche Anpassungsfähigkeit und die Elastizität des Lebensgefühls, schenkt ein erhöhtes Maß innerer Freiheit. Die an die höhere, überirdische Wirklichkeit des Gottmenschen in Kult und Leben gebundene mystische Persönlichkeit der Kirche ist für die fließende Wandelbarkeit menschlicher Dinge zuständlich bereitet. Ob das grundsätzlich überzeitliche Lebensgefühl der Kirche zur gegebenen Stunde in ihren Bekennern Gestalt wird, ist menschlicher Entscheidung allein nicht anheimgegeben; ein Kettengewirre von Unwägbarkeiten und Unberechenbarkeiten schließt den persönlichen Willen mit dem Schicksal der Ganzheit zusammen. Auch die Kirche ist, der Ehe vergleichbar, eine Schicksalsgemeinschaft, und zum tragischen Schicksal dieser Gemeinschaft hat es von je gehört, sich am

verfrühten oder verspäteten Gebrauch, wenn nicht am Mißbrauch ihrer Freiheitsmöglichkeiten zu verwunden.

Neben dem Christus- und Kirchenerlebnis des Paulus keimt die katholische Kirchenidee in dem singulären urchristlichen Gesamterlebnis von der Kirche. Vor Paulus hat die Jerusalemer Urgemeinde das Christentum der ersten Stunde als völkererfüllende Christusgemeinschaft an sich erfahren. Was Paulus später lehrte, war wesentlich nichts Neues oder Gegensätzliches. Die urapostolische Predigt verhält sich zur pauliniſchen wie der Same zum entwickelten organischen Gebilde. Das Neue an Paulus ist die Einführung des Christentums ins kosmische Gefühl der Antike und seine dogmatisch-begriffliche Verdichtung. Das eine bedingt das andere und beide Entwicklungen sind nur Wesensbestimmtheiten jeder geschichtlichen Abfolge. Der Dadaist pocht auf Identität, der Apostel und Weltmissionar kämpft um Kontinuität, um den Prozeß einer Entfaltung schlummernder Kräfte. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene ist die Urerfahrung des Christentums, der Inhalt seiner Urerfahrung; die Form, in der die Menschheit ihren kommenden großen Inhalt Christus erfahren sollte, war die religiöse Gemeinschaft. Die religiöse Gemeinschaft der Kirche ist die Frucht der Pfingsten, der größten mystischen Begnadigung der Menschheit; die Form war gegeben, als Paulus erschien und in die Entwicklung der urchristlichen Gemeinschaft entscheidend eingriff; er organisierte nur zu geschichtlichem Bestand, was auf übergeschichtlichem, translogischem Wege geschichtliches Sein geworden war. Der Glaube an Christus und die kirchliche Gemeinschaft sind nicht mehr zu trennen. In der Kirche strahlt das christliche Urerlebnis seine inneren Kräfte aus. Das soll nicht so verstanden sein, als ob die psychisch erregten Gewalten von damals ihre Wellenringe bis in unser Jahrhundert getrieben hätten. Das innere Sein der Kirche hat mit biologisch menschlichen Funktionen, hat mit Magie und magischen Wirkungen rein gar nichts zu schaffen; es geht nur in die moralische, geistig-sittliche Persönlichkeit des Menschen ein. Wie Christus an den Eintritt in das Reich Gottes sittliche Bedingungen geknüpft hat, so die Kirche an die Aufnahme in ihre religiöse Gemeinschaft. Man versteht das Wesen der Kirche nicht, wenn man sich nicht zum trinitarischen Dogma und zur Menschwerdung Jesu Christi bekennt. Die Gotteskraft, die Pfingsten hat reifen lassen, ist der belebende Geist des katholischen Gemeinschaftskörpers; ohne die Durchseelung mit dem heiligen Pneuma Christi und die lebendige Gegenwart des Großen Sakramentes ist die wesensunangetastete Überlieferung des Glaubens, den die Kirche bekennt, ein Rätsel. Ohne die schöpferische Gegenwart des Pneuma im menschlichen Geiste lägen die dogmatischen Formulierungen der Kirche längst als Versteinerungen und Skelettstücke umher. Und nur der Katholik kann beurteilen, was das Mysterium der Eucharistie für die Relation von Menschengeist und Glaubenswirklichkeit bedeutet. In ihr erlebt er den großen Inhalt seines Glaubens stets aufs neue, und aus diesem ununterbrochenen Glaubenserlebnis der religiösen

kirchlichen Gemeinſchaft brechen immer wieder die Gluten und Spannungen hervor, die zur außerperſönlichen Darſtellung und Bildwerdung des übernatürlichen geiſtigen Lebens in der kirchlichen Gemeinſchaft drängen: Das große ſakramentale Myſterium wird zum Prinzip des Lebens in der Kirche, eines Lebens, das ſeine geheimnisvollen Zeitfolgen hat, deren man nur im Glauben bewußt wird. Und weil Prinzip des Lebens, auch nährende Kraft ſeiner Gemeinſchaftsform.

Der Gemeinſchaftsgedanke beherrſcht die katholiſche Kirchenidee machtvoll. Er hat in der älteſten Kirche vorübergehend aus dem beſeligenden Wiſſen um eine übernatürliche Gütergemeinſchaft zu einer materiellen geführt*, die, weil aus der Urquelle kirchlicher Geſchichtlichkeit entfloſſen, die große Idee der Kirche und ihre ſeelenumgeſtaltende Kraft am reinſten ſinnbildet. „Gott und die Seele" hat im Mund des Katholiken eine andere Bedeutung als in der religiöſen Meinung des Proteſtanten. Der proteſtantiſche Genius erblickt in der unvermittelten Beziehung des Menſchen zu Gott die religiöſe Wertformel ſchlechthin, ſie wird ihm erſchöpfender Ausdruck ſeines Individualismus. In der Hand des Katholiken löſt ſich ihre Starrheit und Einwilligkeit auf. Unmerklich rückt ſie vor einen neuen metaphyſiſchen Hintergrund, die Formel wird wertbedingt, mit Grenzen begabt, und dieſe Grenzen bildet eben die katholiſche Gemeinſchaft. Der Katholik wird ſich Gottes und Chriſti erſt durch den im Glauben vollzogenen Anſchluß an die religiöſe Gemeinſchaft der Kirche bewußt, losgelöſt von ihr iſt er fern von ſeinem Lebenselement. Vernunft und Glaube rücken in beiden religiöſen Bekenntniſſen in verſchiedene Rangordnungen der Werte. Es liegt im Weſen der Kirche und gehört mit zu ihrem inneren Sein, daß ſie nur einen Primat anerkennt, den Primat des Glaubens. Im Glauben wird die innere lebendige Beziehung des Menſchen zur Wahrheit Geſtalt, Glaube und Gnade ſind Eins. Der Glaube iſt das unbedingt Neue, das mit dem Chriſtentum der Kirche in der Welt erſcheint, der Sauerteig des Evangeliums. Das neue Leben im Glauben iſt anderer Art als das geiſtige Leben des Menſchen, das auch in ſeiner geſteigertſten Form, dem Leben des Genies, das höhere Leben des Glaubens nicht aus ſich erzeugen kann. Es hat Beziehungen zum menſchlichen Geiſte, zum entwickelten geiſtigen Leben der Kultur, zu den irdiſchen Dingen, es wächſt mit dem inneren Menſchen zu einer organiſchen Einheit, der chriſtlichen Perſönlichkeit, zuſammen, doch ſteht es zu all dem in keinem innerweſentlichen Abhängigkeitsverhältnis. Die Fülle ſeiner Gegenwart äußert ſich in der harmoniſchen Feſtlegung aller Seelenkräfte auf das eine große Ziel des Glaubens, in einem Maß von innerer Freiheit, die das natürliche Kräftevermögen des Menſchen überſchreitet. Eingeſtrömt in den Menſchen wirkt es als ſtille, allgegenwärtige Macht, als fortdauernde Inſpiration, unbemerkt, leiſe, ſo wie die zarten, erdgeborgenen Saugwurzeln dem Boden Nahrung entſchlürfen. Man weiß, es iſt da, aber ſein Segnen und Wirken iſt un-

* Mit bewußter Freiwilligkeit der Gemeinſchaftsleiſtung, was als dem moraliſchen Weſen der Kirche entſprechend nicht eigens betont zu werden braucht.

faßbar wie das Schreiten des Windes. Wirken und Weſen dieſes neuen Seins hat Markus im Vierten 26ff. in Worten blühenden Reichtums geſchildert.

Auf die Erhaltung dieſes ihres inneren Seins, des Lebens im Glauben, iſt der ganze erzieheriſche Wille der Kirche gerichtet. Der Wille zur Einheit iſt das charakteriſtiſche Merkmal des Katholiken geworden, die Zerſtörung der Glaubenseinheit zum Frevel an Chriſti Leib. Daß gerade Rom der geiſtige und geographiſche Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinſchaft geworden iſt, iſt für das innere Sein der Kirche irrelevant; es iſt eine geſchichtliche Tatſache wie jede andere auch, eine Tatſache freilich, für die wir das Werk höherer Führung gläubig in Anſpruch nehmen. Ingleichen hat die weitere vielbemerkte Wahrnehmung, daß die katholiſche Dogmatik zum Aufbau ihres intellektuellen Gerüſtes der mittelmeerländiſchen Kulturwelt weit mehr geiſtige Bauſtoffe entzogen hat als der nordiſchen, keine Beziehungen zum inneren Sein der Kirche. Die Konſtellation der Geſchichte wollte es, daß die neue Weltreligion bei ihrem Einwachſen in die Geiſtigkeit des Abendlandes eine noch unentwickelte nordiſche Seele traf. Das Weſen der Kirche bliebe unberührt, auch wenn der äußere Mittelpunkt katholiſcher Glaubensgemeinſchaft gar nicht in den geographiſchen und ethnographiſchen Rahmen des Erdteils fallen würde, wenn ſich die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Glaubensſyſtems unter dem Anhauch fremder Philoſophien und einer dem abendländiſchen Menſchen abgewandten Geiſtigkeit vollzogen hätte. Das dogmatiſche Prinzip der im Glauben an Chriſtus geeinten Kirchengemeinſchaft ſteht über allen geſchichtlichen Begrenzungen und Möglichkeiten; mit ihm ſteht und fällt der kirchliche Univerſalismus.

Das neue, dem Glauben entſproſſene Leben zeitigt eine eigene Mentalität, den chriſtlichen Optimismus. Der kirchliche Glaube weiß nichts von dem lehrmäßigen Peſſimismus alter und neuer Weisheitsſyſteme; große Kirchenmänner und Heilige, die das Gegenteil zu beweiſen ſcheinen, haben der Menſchlichkeit ihren Tribut gezahlt. Die Kirche identifiziert ſich mit keinem ihrer Heiligen, und wäre er noch ſo groß. Sie hat ſich gegen die Prädeſtinationslehre Auguſtins gewehrt, wie ſie die theologiſche Anthropologie Luthers abgelehnt und den Janſenismus gehaßt hat. Ihre Sündenfurcht iſt groß, ihr Glaube an Chriſtus größer. O felix culpa, quae talem ac tantum habere meruit redemptorem! (Karſamstagsliturgie.) Ihr Denken hat ſich nie im Formalismus der Skepſis gefangen, ihre Dogmatik immer Wert und Würde der menſchlichen Vernunft verteidigt. Nichts iſt, die Sünde allein ausgenommen, was die vom Glauben erfüllte, gnadengeweihte Perſönlichkeit des Chriſten nicht heiligen könnte. Die innere Freiheit und Großzügigkeit im Denken und Leben der Kirche wird aber ſtets abhängen von der Kraft des kontemplativen Geiſtes, der in ihren Gläubigen lebt, von dem Grad ihrer Verwurzelung in der myſtiſchen Perſönlichkeit der Kirche.

Franz Johannes Weinrich/Hymnen*

Jesus

Jesus, Jesus, Jesus!
Um den Duft Deines Namens flossen die Himmel zusammen,
Und sein Licht ruhte singend als Mittag über den Bergen.

In die Hände klatschten die Engel und sangen.
Der Atem des Vaters brauste in die Orgel der Freude,
Und Sonnen tanzten zu Deinen Füßen,
Und Winde schossen wie Schwalben
Um Dich, Du Laube der Himmel ...
Im Hause der Welt sang die Nachtigall:
Jesus, Jesus!

O ewiges Echo in strahlenden Schluchten der Dreiheit!
In Deines Vaters Händen sind versammelt in Ruhe
Die Fänge Deines Namens.
Schon spiegelt Geröll blutender Jahrtausende im unendlichen Auge.
Schon stürzen im Liede der Engel schwarze Abgründe, Brücken in Nacht.
Aber des Vaters Worte verschwistern sich unerschütterten Triumphmärschen,
Gepanzerter Ruf, gegürtet geht an den Sohn:

Klein sind noch unseres Bruders, des Himmels Brüste.
Sie wachsen zu sehn, schaff ich den Menschen!

Nicht mehr zu sehn, begann Gott aufzusteigen.
Siriusweiß von seines Kleides Saum
Rann Schuldentlösung in den Raum.
Gewaltig Heergelager wuchs in seiner Hand.
Die Fänge Deines Namens zuckten,
Zu überspannen Pol und Scheitel Seines Willens ...
Du aber warst in der Brust des Vaters das Herz,
Mystische Türe in Ewigkeit.

Hiob, die Erde

Ertrinkender Himmel. Gott steigt und singt.
Ueber der Sintflut des Aufruhrs fährt seine Arche,
Brennend im Dornbusch heller Befehle.
Ueber den Chören streitender Engel
Empfängt er in sich die geschaffene Welt.

* Entnommen seinem Gedichtband „Sakramentshymne", welcher zusammen mit seiner Gedichtsammlung „Mit dir ertanze ich den nächsten Stern" demnächst im Patmos-Verlag, München, erscheint.

Da ſtarrte zu Gletſchern die Güte unendlichen Gottes.
Aus ſeinem Antlitz donnerten Lawinen des Zornes,
Gen Morgen wandte er ſein Geſicht.
Da wuchſen Finſterniſſe ins Unbekannte
Und dunkle Höfe Verdammnis.
In die Abgründe ihrer lüſternen Lieder ſtürzten die Engel.
In ihrem Umkreis rührte Sein Wort und ward Feuer
Und Schmerz: fluchendes Regiment der Nacht —
Und brannte als Hölle und Schickſal ohn Ende.

Gott aber weinte und rief mit ſieben Poſaunen zur Schöpfung ...
Zu ſeinen Füßen lief das Lamm auf den Anger der Welt,
Mit Keuſche zu gürten die Erde
Und Herzgaſt im Menſchen zu ſein.
Oeffnend die Fjorde
Und gewaltigen blauen Buchten ſeiner Bruſt
Seinen gelungenen Ebenbildern,
Unſterblichen Kindern des Vaters!

Da ſchluchzte Sünde und Fall: entvölkertes Paradies.
Und es bebten der Cherubim Lippen,
Und ein Engel ward ſchwarz
Vom Befehlswinde Gottes.
Seine Sohle trat Schmerz,
Sein Schritt maß die Zeit
Und regnete Tod ...

Wüſte lief in leeren Garten hinein.
Gelächterwind wirbelte Laub.
Milde Ströme verwilderten vor kochendem Meer.
Hiob, die Erde, ſchrie an den Ankern des Schmerzes,
Drohend den Sternbienen, die umſummten ſein Haupt,
Taumelnd die toten goldenen Monde anſtoßend,
Immer aber von ſternenen Füßen gefoltert,
Rollend in Nacht und Entſetzen und Warten ...

Geſchlechter ſtarben. Hiob ſchrie.
Des Ewigen Sichel trug Jahrtauſende zu Garben.
Nun brauſte zu Ende ſeine zornige Woche.
In allen Himmeln barſten Scheuer und Waben,
Denn in den Gärten des Vaters pflanzten furchtbare Gebete
Den Tag und die Stunde,
Da Maria, die Jungfrau-Prieſterin,
Frohlockend und ſchwer über das Feld trug
Den heimlichen Gott.

Atlantis

O wie weinte der Staub Davids in der Kammer des Wartens!
O wie ſchrie im Schlaf ſeine Harfe, da Geißel die Stimme des Vaters zerriß!

Aber die Toten erwachten und redeten mit Ihm, der das Kreuz.
Seine Augen, Sonnen vor Morgen, verhießen geöffnetes Tor
Und Auffahrt im Feuerwagen ...
Nachtwache löſte vom Leibe des Schlafes ſich ...
Kein Erz gibt dieſer Erde Mäntel,
Die Gottes Gnade trotzen:

Siehe, o ſieh, ſchwer neigt ſich die Frucht an der Aehre des Kreuzes!
Nun leben Jahrtauſende und brechen ins Ewige auf:
Geburt des Brotes, wiedergeborene fließende Ewigkeit!

Da: aus dem Schoße des Meeres ſtieg es, das Land.
Singende himmliſche Arche ſchwamm an den Strand der Erde.
Da kniete der Erzengel überwunden,
Schmolz hin ſein Schwert im Lächeln der Stimme des Vaters:
Dieſer, Dieſer iſt mein geliebter Sohn!

Und brauſend brachen Taubenflüge aus dem Licht
Und kreuzten ſich ...
ER aber hing im ſchwankenden Gezelt der Erde
Und ſchrie und ſchrie,
Daß alle Tiere weinten,
Daß alle Lacher jäh verſteinten —
Und ſchrie und ſtarb
Und ſtand: der neue Adam im gelobten Paradieſe!

Johannes Mumbauer/Die Miſſion der Kirche in unſerer Zeit

Zu einem „Bunde der Überkonfeſſionellen", den ſein Begründer Dr. Philipp Katz in Charlottenburg zu einer überkonfeſſionellen Weltbewegung ausgeſtalten möchte, wird gegenwärtig eindringlich eingeladen. In ihm ſoll „der befreiende Geiſt der parteiloſen, klaſſenloſen menſchlichen Geſellſchaft" geweckt und gepflegt werden. „Die ethiſch aufbauenden Kräfte aller Religionen" ſollen „das Bindende der Gemeinſchaft der Völker ſein wie die Internationale das wirtſchaftlich und politiſch Bindende der Völker untereinander" ſein werde. Der Bund iſt gedacht als Träger eines „kosmiſchen überkonfeſſionellen Einheitswillens" und „des ganzen kulturellen Lebens der ſich von allen intellektuellen Dogmen befreienden Welt"; „alles Einende, das die

Menſchen der Welt bewegt, immer wieder bewegt hat und zu gleichen Erkenntniſſen führte", ſoll durch ihn der ſuchenden Menſchheit zurückgegeben werden.

Die alten Irrtümer wiederholen ſich in der Menſchheit immer wieder. Daß es keine geradlinige geiſtige Entwicklung der Erkenntniſſe und des Wahrheitsbeſitzes innerhalb deſſen gibt, was wir Weltgeſchichte nennen, war uns eine Erfahrungstatſache, ſchon bevor es uns Oswald Spengler in ſeinem „Untergang des Abendlandes" mit intuitiver Wucht einhämmerte. Nein, die Geſchichte des Geiſtes verläuft im Zickzack von Wahrheit und Irrtum — oder von Irrtum und Wahrheit . . . Daß aber ein ſo grober Irrtum, wie er dem „Bunde der Überkonfeſſionellen" zugrunde liegt, in ſo plumper Form ſich wiederholen würde, das war ſchwerlich vorauszuſehen. Die tiefſte Erkenntnis, die als hüllenloſe Frucht aus den Geſchehniſſen dieſer letzten Zeit heranreifte, iſt an den Vertretern des überkonfeſſionellen Bundes ſpurlos vorübergegangen. Die apokalyptiſchen Tage der Gegenwart haben eine große Verwirrung der Geiſter erzeugt, die dann wieder zu zahlreichen neuen Gemeinſchaftsbildungen auf weltanſchaulicher Grundlage oder doch zu Verſuchen ſolcher führte. Man braucht den Einfluß dieſer Bildungen nicht zu unterſchätzen, wird aber leicht erkennen, daß ſie für das Religiöſe minder gefährlich ſind als die geiſtige Grundlage der „überkonfeſſionellen" Bewegung. Sie alle beruhen irgendwie auf Ideen und Grundſätzen, mit denen man ſich gedanklich auseinanderſetzen kann. Das Prinzip des „Überkonfeſſionellen" aber iſt die Leugnung jedes Prinzips, iſt letzten Grundes glatte Negation; denn „das allen Religionen Gemeinſame" iſt die ungreifbarſte Verſchwommenheit und führt notwendigerweiſe ab von jeder konkreten Unterlage des Geiſtigen. Praktiſch bleibt dann nur zurück der abſolute Subjektivismus, der in Wahrheit der Grundirrtum der modernen Menſchheit, ihre Ur- und Erbſünde iſt, die tiefſte Urſache des allgemein eingeſtandenen Bankerotts der modernen Religioſität. Davon hängt alles ab, daß und ob man dieſen Kern- und Knotenpunkt der geiſtig-religiöſen Verfaſſungskriſe der Gegenwart erkennt. Auch dazu bedarf es in gewiſſem Sinne der Intuition, obwohl auch dem rationaliſtiſchen Beobachter der Wirklichkeit ſo manche Erſcheinungen und Zuſammenhänge der jüngſten Zeit gezeigt haben dürften, daß wir ohne eine poſitive Grundlage keinen Sinn des Lebens und ſeiner ewigen Zuſammenhänge gewinnen können, m. a. W. daß wir ohne dieſen unbedingten Unterbau, der ſchließlich auf „Konfeſſion" in irgendeinem Sinne hinausläuft, geiſtig ewig im Bodenloſen, im luftleeren Raume ſchweben werden. Hier alſo ſetzt die Miſſion der Kirche in unſerer Zeit ein, indem ſie, und ſie als Vertreterin des Univerſalitätsgedankens allein den feſten Punkt bietet, wo der Geiſt Anker werfen und die Seele ihr Reich mit Sicherheit bauen kann.

Herman Hefele hat in ſeinem zur nachdenklichen Selbſtbeſinnung einladenden, bisher aber weder von Katholiken noch Nichtkatholiken genügend beachteten Buche* der chaotiſchen Willkür des Subjektivis-

* Das Geſetz der Form. Briefe an Tote. Jena 1919 bei Eugen Diederichs.

mus in extremster Antithese das „Gesetz der Form" entgegengestellt, das allein das maßlose Wogen des menschlichen Geistes zur Harmonie ordnen und gestalten kann. Denn das Gesetz des Geistes ist die Form, nicht nur die innere, sondern auch die als positive Norm von außen gegebene: Kultur steht da gegen Natur, Zwang gegen Freiheit, Bildung und Form gegen Chaos und Willkür; denn es gibt keine Form ohne Zwang, keine Bildung und Kultur ohne Tradition. Aber Hefele als wurzelhafter Epigone der Renaissancemenschen führt diesen Gedanken nur innerhalb der Grenzen humanistischer Ordnung und Schönheit im Geistigen durch, m. a. W. er läßt das subjektive Sein durch das Gesetz der Form nur zur geläuterten und zuchtvoll gebändigten Individualität der Persönlichkeit gelangen. Zwar wendet er sein Prinzip auch auf das Sittliche und Religiöse an, aber in einer so äußerlichen Weise, daß man seine Auffassung nach Entkleidung von den blendenden Hüllen einer klassischen Sprache nur dahin verstehen kann, daß er um des Formgesetzes willen lediglich die äußere Erfüllung des Gesetzes, die äußerliche Unterordnung unter die Norm und das Gesetz, nicht aber zugleich auch die innere Gesinnung und persönliche Überzeugung fordere*. Die Anwendung des Gesetzes der geistigen Form auf die typischen Erscheinungen des geistigen Lebens findet er durch Objektivierung der individuellen Daseinsformen, des künstlerischen, des sittlichen und des religiösen Phänomens, ferner des sozialen, des historischen und des politischen im Zusammenklang des Willens zum Staate, zur bürgerlichen Ordnung, zur Kultur vorbildlich verwirklicht im römischen Geiste. Wenn Hefele, wie man wohl nicht zweifeln kann, diesen römischen Geist auch der katholischen Kirche zuschreibt, so kann man auf Grund ihres Dogmas und ihrer Geschichte nicht entschieden genug Widerspruch dagegen erheben. Zunächst was das Sittliche angeht, so ist es eine Verzerrung der katholischen Sittenlehre, zu sagen: „Ich kenne nur eine Sünde, das Subjektive und Eigenwillige, das Formlose und Ungeordnete", und die Sittlichkeit nicht in die Gesinnung, sondern ausschließlich in die Leistung zu legen. Selbstverständlich hat die Moralität ihre objektive Norm, und zwar in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, aber dieser göttliche Wille muß doch mit Bewußtsein und Willen in das Gewissen aufgenommen sein. Und es berührt nur einen Teil, nicht einmal den innersten ihres Wesens, wenn es von der Religion heißt: „Sie ist höchste Kultur und höchstes Gleichmaß, sie ruht nicht im Innern der Seele, sondern im ichfremden Dogma, in der gegebenen und willig genommenen Wirklichkeit, sie ist nicht naturhaftes Aufglühen, sondern kühles Bescheiden in Zucht und Form, nicht trunkenes starkes Lebensgefühl, sondern kluge Fügsamkeit in das Werk der Regel, nicht gefühlsmäßige Einheit der Gesinnung, sondern gelassene, nüchterne Ordnung des Willens. Das Ganze ihrer Erscheinung ist die reinste und vollkommenste Verkörperung des Geistes der Objektivität

* Über diesen Punkt habe ich mich ausführlicher ausgesprochen in dem von Leo Weismantel herausgegebenen Almanach „Die zwölf Wegbereiter" (München-Frankfurt 1921. Verlag der Arbeitsgemeinschaft), S. 31 ff.

und Ordnung." Das ist zwar zunächst gesagt von dem Benediktinertyp, es soll aber offenbar gelten von dem Geiste der katholischen Kirche überhaupt, die Hefele als die konsequenteste Vertreterin jener Ideen und als die größte formale Geistesmacht erscheint. Das Bild ist durchaus einseitig, wenn man nicht ergänzend hinzufügt, daß Religion nach katholischer Auffassung Erscheinung und Innerlichkeit, äußeres Werk und lebendiger Geist, Form und Gehalt, Tat und Gesinnung ist.

Eine Auffassung wie die durch Hefele typisierte bleibt notwendig im Humanismus stecken; sie vermag sich, so sehr sie alle geistige Willkür von sich weist, über das Individuum nicht zu erheben, da sie, ihre Normen letzten Grundes doch wieder nur aus sich, wenn auch aus dem abstrakten Ich, dem Menschheits-Ich nehmend, nur die einzelne Persönlichkeit unter das Gesetz der geistigen Zucht stellen kann und will. Die Kirche aber ist mehr: Sie ist wesentlich Gemeinschaft — Gemeinschaft des Denkens, des Wollens und vor allem des Betens (im weitesten Sinne) als der höchsten Form der geistigen Betätigung; und damit rühren wir an die tiefsten Grundlagen des Sozialen, das die meisten unserer Zeitgenossen nur allzu einseitig aufzufassen geneigt sind. Es handelt sich nicht um die Bedürfnisse eines individuell gestalteten Seelenzustandes — obwohl auch für diesen, wie sich noch ergeben wird, übermenschliche Direktiven und Kräfte unentbehrlich sind — sondern um die geistige und religiöse Lebensform einer überindividuellen Gesamtheit, in der das Zufällige und Besondere in Auswirkung innerer Lebensgesetze zum Allgemeinen und Notwendigen sich ausgestalten muß. Die Kirche ist die vollendete Erscheinung einer objektiv gewordenen religiösen Lebensordnung — nicht etwa in der Weise, wie sich es auch heute noch immer manche denken, daß diese Gemeinschaft als die Summe aller Einzelchristen entsteht, sondern als die von oben gegebene Urform, gewissermaßen als die Gemeinschaftsseele, der sich die einzelnen einzugliedern haben, um ihr als Material zum Ausbau, zur Auswirkung ihres (durchaus selbständigen und unabhängigen) Wesens zu dienen. Einer der Grundfehler des modernen Denkens liegt darin, daß man vermeint, auch in der höchsten Region des Geistigen, im Religiösen von unten nach oben bauen, vom Individuellen zum Universalen fortschreiten zu können, während hier die Form von oben her — was nur in ganz oberflächlichem Sinne auch ein von außen her ist — bestimmen und Energien verleihen und wecken muß. Das Sichfügen gegenüber dieser Form, die lebendige Eingliederung und Einordnung in diese Form, die durch den Heiligen Geist in der überindividuellen kirchlichen Gemeinschaft wirkt, ist die höchste Freiheit, insofern sie in dem von dem höheren Organismus Ergriffenen Kräfte entwickelt, die er als Einzelner niemals hätte entfalten können.

Alle außerhalb der Kirche mit ihrem objektiven Gesetz und Besitz sich bewegende Bemühung um Wiedereroberung der Religion für die heutige Menschheit — und die Proletariermassen kommen dabei kaum minder in Betracht als die sogenannten Gebildeten — erschöpft sich in dem hoffnungslosen Kreislauf des Immanentismus. Sie versucht

immer wieder aus ſich ſelbſt heraus das Netz zu ſpinnen, das ſie an die Ewigkeit heften ſoll, und muß doch ſehen, wie es von jedem Winde des Denkens und der Stimmung ſchonungslos zerriſſen wird. Dieſen modernen Seelen iſt Religion und Religioſität nichts als Funktion des Menſchen, den man dann ſo gern den „metaphyſiſchen“ nennt, obwohl man eine eigentliche Übernatur nicht anerkennen will, nicht aber die Realität eines konkreten Beſitzes aus Gnade, die uns durch die poſitive Offenbarung vermittelt und verbürgt wird. Die Religion (wir müſſen auch hier, um mit Pius IX. zu reden, den Worten ihren Sinn wiedergeben) iſt in Wahrheit die Beziehung des Menſchen zu der durch übernatürliche Offenbarung gegebenen abſoluten Wirklichkeit Gottes, der das ens realissimum, das allein notwendige Sein und Leben iſt. Dieſe Beziehung iſt objektiv, d. h. von Gott, nicht von Menſchen her bedingt. Sie iſt — was wiederum einen fundamentalen Gegenſatz zu moderner Kurzſichtigkeit, die Religion ſchlechtweg mit Sittlichkeit gleichſetzt und damit kläglich beſchränkt, unverkennbar einſchließt — ebenſo wenig rein ethiſcher Art, ſondern iſt zunächſt und vor allem Anerkennung der (übernatürlichen) Wirklichkeit, alſo pſychologiſch ausgedrückt der Wahrheit und folglich grundlegend auf der Erkenntnis — wie weit dieſe rational oder intuitiv oder Gnadengeſchenk iſt bzw. ſein kann, liegt außerhalb des Rahmens dieſer Unterſuchung — baſiert. Es iſt daher nur natürlich und ſelbſtverſtändlich, daß die katholiſche Spekulation und die Praxis des kirchlichen Lebens zu allen Zeiten den Primat des Logos vor dem Ethos ſtabilierten. Das voluntariſtiſche Übergewicht entſpricht dagegen dem Subjektivismus, der mit ſeiner Neigung zur möglichſt kraftvollen Auswirkung des Ich zur Aktivität drängt, zu einem Pragmatismus, der ſchließlich die Wahrheit ihres ſelbſtändigen Wertes beraubte und ihre Bedeutung auf ihre „Lebenswerte“, d. h. im Grunde auf ihre praktiſch-ſittliche Wirkung beſchränkte. So ſehr die Kirche das ſittlich gute, ja ſittlich heroiſche Handeln ſchätzt und fördert, wie ihre vielen Heiligen beweiſen, ſo hat ſie doch nie einen Zweifel darüber gelaſſen, daß das Sittliche nur die Frucht der Erkenntnis ſei, daß das Gute ſich auf dem Wahren aufbaut, und hat die Anſchauung von der Überlegenheit des Willens über die Erkenntnis ſtets als unkatholiſch abgelehnt. Prägnant drückt Guardini das katholiſche Prinzip aus: „Alles verzeiht die Kirche leichter als einen Angriff gegen die Wahrheit. Sie weiß, wenn jemand fehlt, aber die Wahrheit, das Prinzip ſtehen läßt, ſo kann er ſich zurechtfinden. Taſtet er aber das Prinzip an, dann iſt die heilige Ordnung des Lebens ſelbſt aus den Angeln gehoben. Die Kirche hat auch ſtets mit tiefem Mißtrauen jede ethiziſtiſche Auffaſſung der Wahrheit, des Dogmas betrachtet. Jeder Verſuch, aus dem Lebenswert des Dogmas ſeinen Wahrheitswert zu begründen, iſt zu innerſt unkatholiſch. Die Kirche ſtellt die Wahrheit, das Dogma hin als eine abſolute, in ſich ruhende Tatſache, die keiner Begründung aus dem Gebiete des Sittlichen oder gar Praktiſchen bedarf. Die Wahrheit iſt Wahrheit, weil ſie Wahrheit iſt. Es iſt an und für ſich für ſie völlig gleichgültig, was der Wille zu ihr ſagt und

ob er mit ihr etwas anfangen kann. Der Wille hat die Wahrheit weder zu begründen, noch braucht sie sich vor ihm auszuweisen, sondern er hat sich ihr gegenüber als vollkommen unzuständig zu bekennen. Er schafft sie nicht, sondern er findet sie. Er hat anzuerkennen, daß er blind ist und des Lichtes der Führung, der ordnenden, gestaltenden Macht der Wahrheit bedarf*."

Nur auf diesem Wege wird jener feste Punkt, der ein Postulat, aber ein logisch und praktisch notwendiges ist, gefunden. Indem so die Kirche die Religion auf das Dogma und das auf ihm ruhende Sittengesetz mit der dazu gehörigen Zucht als Tatsachen der positiven göttlichen Offenbarung gründet und auch das Gebet, wenigstens zum Teil, in der Liturgie verobjektiviert, erhebt sie das religiöse Leben aus der Zerfaserung und Atomisierung des Individuellen auf die kontinuierliche Kurve des Allgemeingültigen, aus der privaten Sphäre in das gewissermaßen Öffentlich-Rechtliche und verleiht ihm dadurch Ewigkeitssinn. Eine Religiosität, die sich die Freiheit des Persönlichen, ja des Augenblicklichen wahren will, ist genau betrachtet untermenschlich, insofern ihr die Freiheit des Augenblickes über die Gesamtlinie der religiösen Entwicklung der Menschheit geht, in die sich der einzelne als der Gemeinschaft angehörig einzuordnen hat. In bezug auf Recht und Bildung beginnt man das immer mehr einzusehen. Eugen Rosenstock weist in einer sehr beachtenswerten Studie über „Arbeitsrecht und Arbeiterbildung"** geistvoll darauf hin, daß der bisherigen Unbildung des Arbeiters ein ungefüges Recht entsprach. Das „geistige Manchestertum, das den Handarbeiter in das Labyrinth der künstlerischen und wissenschaftlichen Welt hineinstieß und ihn von Buch zu Buch, von Kino zu Varieté selbständig weitertappen ließ", entsprang naturnotwendig unserem Privatrecht, das auf den beiden Pfeilern der freien Persönlichkeit und der Vertragsfreiheit aufgebaut ist und in seiner ganzen Systematik an das Rechtsgeschäft des Augenblicks anknüpft. Des Arbeiters „Lebenslauf besteht infolgedessen aus einer Folge kurzfristiger Obligationen mit Hauswirt und Fabrikherr, die schon bei ihrem Abschluß das Streben nach Auflösung in sich tragen, so wie sein Geistesleben aus einer Folge von kurzen Sensationen: Buch, Kino, Wirtshaus besteht. Und ein so verfasertes Leben trägt keine Frucht. Es fehlt die Biographie ... Das Leben, wie es unser Privatrecht ansieht, baut sich aus lauter zeitlichen Atomen, aus Myriaden einzelner Rechtsgeschäfte auf." Diesem privaten Rechte steht ergänzend das öffentliche gegenüber. „Hier ist nicht das Rechtsgeschäft der Sekunde der Ausgangspunkt, sondern genau umgekehrt wird hier die Zeit beinahe stillgelegt. Das öffentliche Recht geht aus von einem nach Ewigkeit strebenden Gebilde, von der Majestät der Gesetze", die etwas Übermenschliches an sich trägt. Ähnliches gilt von der Bildung: sobald ihr Träger nur irgendwie in die Öffentlichkeit hineinreicht, erhebt sich ihre

* Vom Geist der Liturgie (1. Band der Sammlung „Ecclesia orans"), Freiburg i. B. 1918, Herder, S. 81. ** Feuilleton der Frankfurter Zeitung v. 31. Oktober 1920, Nr. 808, 1. Mbl.

Bedeutung über das Momentane. „Wenn die private, perſönliche, ſubjektive Seite des Lebens dem künſtleriſchen Augenblicksgenuß, der ekſtatiſchen dionyſiſchen Senſation gehört, ſo wird ſie ergänzt von der Ewigkeitsſeite der objektiven Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft mit ihrem Fortſchritt zu den fernſten Geſchlechtern verleiht dem geringen Kärrner, der winzigen Anmerkung Würde, weil ſie ihnen in ihrer ſtolzen Pyramide einen ſinnvollen Platz anzuweiſen ſcheint. Auch die Wiſſenſchaft geht über Leichen wie der Staat. Sie opfert blühendes Leben aus der Leidenſchaft der reinen Erkenntnis." Aber wehe dem Menſchen, ſo folgert Roſenſtock, der unſtaatlich, d. h. außerhalb der Gemeinſchaft leben muß: „er wird damit zu einem bloß privaten Leben verdammt, zu einem ſinnloſen Einerlei des Alltags." Die Anwendung auf das Religiöſe ergibt ſich von ſelbſt: wehe dem religiöſen Menſchen, der unkirchlich leben muß oder will, er iſt verdammt zu der ſinnloſen Zerſplitterung ſeiner ſubjektiven Meinungen und Gefühle; ſeiner Religioſität fehlt die fortlaufende und weiterleitende Kurve, ſie hat keine „Biographie", m. a. W. keinen Ewigkeitswert und Ewigkeitsſinn.

Ewigkeitsſinn! — Nun redet man ja heute wieder viel von „Gegenwartschriſtentum"*, und das iſt dann allerdings der ſtrengſte Gegenpol zu der katholiſchen Auffaſſung von Religion, die vielleicht dann am klarſten hervortritt, wenn wir ſie an ihren Widerſprüchen meſſen. Es hat ſich neuerdings ein „Bund für Gegenwartschriſtentum" gebildet, der diejenigen zuſammenfaſſen will, „die in voller Unbefangenheit aus ihrem gegenwärtigen Weſen und Erleben heraus ſich fromm fühlen und fromme Gemeinſchaft bilden". Indem ſein Wortführer E. Fuchs an der erwähnten Stelle als Ziel aufſtellt: „Menſchen ſollen aus der Gegenwart, aus ihrer Gegenwart heraus, alſo aus ihrem Eigenſten und Eigenartigen heraus fromm ſein", meint er, weil ihm offenbar der latente innere Widerſpruch ſelber irgendwie noch unklares Unbehagen bereitet, es ſei ſchwer, dieſe Forderung unbefangen zu würdigen, weil wir uns und die anderen immer wieder an den Maßſtäben der Vergangenheit meſſen und glaubten, nur dann fromm zu ſein, wenn wir die fromme Tradition in unſer Leben hineinziehen. Bei dem Verſuch, ſeine Theſe gegenüber dieſer „Befangenheit" zu ſtützen, ſieht er ſich aber genötigt, die Begriffe von „Dogma" und „Gemeinſchaft" in unzuläſſiger Weiſe umzubiegen. Er will zwar keinem „Gegenwartschriſten" verwehren, das Dogma — für ſich! — anzunehmen, deutet ſeinen Begriff aber ſo, daß es völlig ſeinen Sinn verliert: „Das Dogma iſt der Ausdruck frommen Erlebens beſtimmter Zeiten, beſtimmter Menſchen." Damit wird das Objektivſte, das Abſoluteſte, was es gibt, ins Subjektive und Relativiſtiſche verkehrt. Das Dogma iſt mit nichten bloßes Erleben, es iſt ſeinem Weſen nach monumentale eherne Tatſächlichkeit, feſt umriſſene, in ſich ruhende Gegebenheit, iſt Forderung, die bedingungsloſe Unterwerfung heiſcht, iſt unwandelbar dasſelbe für alle Menſchen aller Zeiten, iſt ewig als Ausfluß der göttlichen Wahrheit — nur ſeine Auf- und Annahme iſt ein perſönliches Erlebnis. Es heißt mit Worten

* Vgl. z. B. Emil Fuchs im Dezember-Heft 1920 des „Kunſtwart".

und Begriffen ein gefährliches Spiel treiben, es ist ein innerer begrifflicher Widerspruch, wenn man das seiner konstituierenden Natur nach Feste unter der Hand der subjektiven Willkür preisgibt. Mit dem gleichen willkürlichen Wortjonglieren wird auch der Begriff der religiösen Gemeinschaft in das Gegenteil dessen verkehrt, was unbefangene Anschauung unter ihr versteht — man will eben die „Gemeinschaft" des sich Widersprechenden. Wie sucht man diese herzustellen? Hören wir Fuchs. „Eines verbindet diese (geistig und religiös so verschiedenen) Menschen alle: der Wille zu einer unbedingt aufrichtigen, unbedingt ernsten Frömmigkeit. Und wo (bei einer Tagung des Bundes auf der Wartburg) die stärksten Verschiedenheiten auftraten, da war zugleich eine Freude des einen an der Wahrheit und Wahrhaftigkeit des anderen dabei. Aus dieser Freude aneinander wird einer dem anderen zu einer Quelle der Kraft. Das eben ist Gemeinschaft. Eine andersartige Gemeinschaft ist es als die, die man bis jetzt suchte, wenn man sie gestalten wollte durch gleiche Gedanken, gleiche Bekenntnisse, gleiche Gottesdienstformen und Zeremonien. Es bildet eine Voraussetzung der Zusammengehörigkeit im neuen Bunde, daß das alles überwunden ist. Gemeinschaft gibt es nur, wo Menschen, gerade weil sie ganz eigenartig, ganz wahrhaftig, ganz rücksichtslos sind, den anderen zur Stärkung in ihrem Eigensten und Besten werden." Hier wird offensichtlich der Schwerpunkt der ganzen Frage aus dem Ontologischen ins rein Moralische verschoben. Daß persönliche „Wahrhaftigkeit des eigenen frommen Erlebens und Wesens" nötig sei, ist doch gar nicht kontrovers, sondern für alle anständigen Menschen selbstverständliche Voraussetzung (und wer ohne innere Überzeugung das Dogma nur äußerlich bekennte, wäre weder religiös noch kirchlich). Die Frage ist vielmehr die, ob diese subjektive Wahrhaftigkeit im Religiösen genügt; darüber schweigt sich das „Gegenwartschristentum" aus und verfällt in den tausendmal logisch und faktisch widerlegten Irrtum, dem wir hier den rocher de bronce entgegensetzen, daß die persönliche Wahrhaftigkeit der Stütze der objektiven Wahrheit bedarf, um nicht mit der ganzen modernen Religiösität sich selbst aufzulösen. Diese Stütze kann aber in concreto nur die Kirche als die festgefügte Gemeinschaft des Besitzes der überlieferten Offenbarungslehre und des übernatürlichen Gnadenschatzes sein. Wenn das Christentum nicht an das Dogma gebunden ist, dann wäre es schließlich nicht mehr als eine Weltansicht, aus der sich Moral als gedankliche Notwendigkeit ergäbe; dann erhöbe es sich in keiner Weise etwa über den Buddhismus, der eine Menschheitsmoral ohne Gottesglauben zu schaffen sich vermißt; und in einer solchen „Religion", die sich im Moralischen erschöpft, wäre schließlich Gott auch als Postulat im Sinne Kants überflüssig.

Mit Absicht habe ich in dieser Untersuchung die Mission der Kirche vorzugsweise auf das Konstruktive in ihrem Wesen aufgebaut, weil diese Seite vor allem einem Bedürfnisse des modernen suchenden Menschen entspricht. Dieses Objektive ist weder einseitig strenge judaistische „Gesetzesreligion" noch hierarchische römische „Rechtsreligion", die der

vom Evangelium Jeſu beſtimmten Frömmigkeit widerſpräche, wie Heilers, des zu früh Bewunderten, methodiſch und ſachlich verkehrte Theſe von dem angeblichen „Synkretismus“ des Katholizismus* glauben machen möchte. Nicht aus ſich widerſprechenden, von überallher aufgeleſenen Elementen baut ſich die Religion der katholiſchen Kirche auf, ſondern die Sache liegt ſo, daß in ihr als der Univerſalreligion alle in den übrigen Religionsſyſtemen zerſtreuten Wahrheitselemente harmoniſch enthalten ſind. Man ſcheut ſich eigentlich, die Binſenwahrheit auszuſprechen, daß an der geſchichtlichen Erſcheinung der Kirche auch manches Menſchliche, Allzumenſchliche ſich findet; aber in einer Zeit, in der die älteſten Vorurteile wieder aufleben, iſt es vielleicht doch nicht überflüſſig zu betonen, daß die Miſſion der Kirche nicht an das Akzeſſoriſche an ihr gebunden iſt. Das in ihr wirkende Göttliche können wir gemäß der geiſtig-leiblichen Natur des Menſchen, an dem ſie ihre Sendung übt, gar nicht geiſtig weit, aber auch nicht greifbar genau genug faſſen. Mit dem Scheitel das Firmament berührend, ſteht die Kirche mit den Füßen auf der feſten Erde — gleichweit entfernt vom extremen Intellektualismus wie vom Agnoſtizismus und ſubjektiviſtiſchen Voluntarismus, verbindet ſie Diesſeits und Jenſeits, Wiſſen und Glauben zur beſeligenden Syntheſe der Gottinnigkeit ihrer Kinder, in deren Dienſt ſie ſich unter dem Wandel der Zeiten erſchöpfen wird bis zum letzten der Tage, der alles Glauben in Schauen verwandeln wird. In dem unerſchütterlichen Bewußtſein ihrer ewigen Miſſion erträgt ſie mit Geduld und Langmut alle Schwächen, die die endliche Unvollkommenheit ihrer Glieder ihr in den Weg legt: patiens quia aeterna. Ihr großer Troſt und ihre Legitimation, zugleich aber auch die Maxime unſeres Verhaltens gegenüber der Kirche ſind enthalten in den Worten Newmans: „Die Logik der Tatſachen wird die beſte und ſicherſte Lehre über die Abſichten Gottes geben ... Die Zeit iſt das große Heilmittel und die Rächerin für alles Unrecht. Wenn wir nur geduldig ſind, wird Gott für uns handeln. Er arbeitet ſtets für diejenigen, die nicht für ſich ſelbſt arbeiten.“ Die Kirche iſt der fortlebende Chriſtus, die Kirche iſt die Gemeinſchaft der Seelen durch die Liebe Gottes und den Beſitz der Wahrheit. Das aber iſt die höchſte Freiheit; furchtbar dagegen iſt die Knechtſchaft der Geiſter durch den Irrtum außerhalb der Kirche. „Ebenſo wie die bürgerliche Geſellſchaft“, ſchreibt Lacordaire**, „wenn ſie wohlgeordnet iſt, die Menſchen von der Ungerechtigkeit befreit, ſo befreit die Kirche die Geiſter von dem Irrtum. Die bürgerliche Geſellſchaft iſt die Mutter des Rechts, die Kirche iſt die Mutter der Wahrheit. Wer die bürgerliche Geſellſchaft verläßt, wird ein Tyrann oder ein Schlachtopfer anderer; wer die Kirche verläßt, wird ein Sklave oder der Herrſcher der Gedanken anderer. Wiederhole daher aus der Tiefe deiner Seele dieſen großen Befreiungsruf der Seelen: ‚Ich glaube an die heilige katholiſche Kirche‘, d. h. ich glaube

* Das Weſen des Katholizismus, München 1920, Ernſt Reinhardt. ** Briefe über das chriſtliche Leben. Deutſch von F. X. Kraus, bearbeitet von A. Hartmann. (3. Bändchen der Sammlung „Religiöſe Geiſter“) Mainz 1920, Matthias-Grünewald-Verlag, S. 61 f.

an die Gesellschaft, die Gott im Lichte und in der Liebe gegründet hat; ich glaube freiwillig an Gottes Gegenwart in der Kirche durch seinen Geist, damit ich nicht blind an die Menschen und ihre Erfindungen glauben muß; ich glaube an die Wahrheit, die da in der Gesellschaft vorgetragen und gelehrt wird, damit ich nicht glaube an den Irrtum, den man persönlich in sich aufnimmt und verbreitet; ich glaube an die Küsten des Meeres, damit ich nicht hoffnungslos auf seiner unermeßlichen Fläche umherirre."

Christoph Flaskamp
Goethe, Romantik und Katholizität

Brief an Ernst Michel

Ihre Bitte um einen Beitrag zu diesem Sonderhefte empfing ich inmitten Lesens Ihrer jüngsten Schrift „Weltanschauung und Naturdeutung, Vorlesungen über Goethes Naturanschauung*". Da auch in diesem, wie in Ihrem früheren Buche „Der Weg zum Mythos**" sich eine Entgegnung auf meine Behauptung einer Enge des Goetheschen „Realismus der Gegenwartserfahrung" findet, hatte ich mir schon vorgenommen, Sie in einem Briefe auf das bei Ihnen über diesen meinen Ausdruck obwaltende Mißverständnis aufmerksam zu machen und im Anschluß daran Ihnen meine Gesamtanschauung des Verhältnisses Goethes, der Romantik und der Katholizität zueinander wenigstens kurz anzudeuten. Was ich in diesem Briefe zu sagen gedachte, scheint mir nun zugleich als Beitrag zu diesem Hefte dienen zu können, da es wichtige katholische Lebensanschauungen und Zeitfragen berührt.

Sie erwähnen den Ausdruck „Realismus der Gegenwartserfahrung" aus meiner Schrift „Die deutsche Romantik", stets so, als wolle ich Goethe den ihm eigentümlichen „Realismus" oder als wolle ich ihm die „Gegenwartserfahrung" zum Vorwurf machen. Das ist nun, wie nicht meine Ansicht, auch nicht meine Absicht. Denn wenn ich sage, daß Goethe aus einer, besonders seit der Bekanntschaft mit Herder in ihm lebendigen „universal gerichteten Strebung" immer wieder auf seinen eigentlichen „Realismus der Gegenwartserfahrung" sich zurückgezogen und eingeengt habe, so ist damit doch noch keine Verwerflichkeit des Realismus ausgesprochen, zumal ich wenige Zeilen zuvor in diesem „Realismus" Goethes „Hauptstärke" finde. Wenn Sie diese Stelle und einige verwandte Bemerkungen in ihrem Zusammenhang nachlesen, werden Sie sehen, daß mir der „Realismus" und die „Gegenwartserfahrung" Goethes an sich durchaus das Erfreuliche und Wert-

* Eugen Diederichs Verlag, Jena. ** Ernst Michel, Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion (Eugen Diederichs Verlag, Jena).

volle seiner Art vor der seiner Zeit bedeuten, ich sie ihm also nicht als Fehler vorwerfe oder sie als falsch verwerfe. Was ich behaupte, ist vielmehr eine „Enge" sowohl dieses „Realismus" als auch der „Gegenwartserfahrung", und was ich bedaure, ist dies: daß sie nicht zu einem vollen Realismus und zu einer vollen Gegenwartserfahrung gediehen sind, wie hernach in einem, eine wirklich wieder universale Weltanschauung anbahnenden Maße und Grade in der Romantik. Ich habe dort auch angedeutet, was sie daran gehindert hat, es zu werden, nämlich Goethes Eingeborensein in eine Zeit, die sich künstlich, mit Hilfe einer begrifflich falschen Umstellung, vom organischen Geschichtszusammenhange wenn auch nicht loslöste, so doch negativ absonderte, sich radikal verselbständigen zu können vermeinte, eine Abschnürung, die durchaus den Charakter eines Salto mortale hat, den man der — dem entgegen ganz folgerichtigen — Rückentwicklung der Romantik zur Tradition zu Unrecht aufgeprägt hat.

Die auf dem methodischen Zweifel und der theoretischen Voraussetzungslosigkeit sich aufbauende neueuropäische Philosophie des sogenannten Idealismus war tatsächlich eine Einstellung, dann ein Aufgehen in den schon wirklich vorhandenen Zweifel und in die wirklich vorhandene Voraussetzungslosigkeit: in die Natur, Seele und Übernatur nicht mehr wahr erkennende und anerkennende, also auseinanderfallende Geistigkeit ihrer Zeit, um auf diesem Wege den verspürten negativen Zustand der Zeit zu überwinden. Das hätte indes nur eine Wiederanknüpfung an die fast allwegs abgerissene geschichtsorganische Tradition des Glaubens und Wissens, der Offenbarung und Erfahrung vermocht. Statt dessen führte der methodische Zweifel und die theoretische Voraussetzungslosigkeit von dieser Tradition noch weiter fort: zum radikalen Zweifel und zur radikalen Voraussetzungslosigkeit. Denn um ein System als berechtigt zu erweisen, das von aller in der Menschheitsgeschichte bisher er- und vermittelten natürlichen und übernatürlichen Wahrheit absah, mußte diese aus dem geschichtsorganischen Zusammenhange ihrer folgehaften Offenbarung und Erfahrung gelöst, und als jedem Gegenwartsraum und -menschen jederzeit restlos innewohnend und aus ihm ableitbar gesetzt werden: damit aber wurde der menschliche Geist und das Denken absolut und absoluter Erkenntnis fähig erklärt. Eine solche geschichtslos absolute Gegenwärtigkeit schlösse wohl ohne weiteres auch einen außerweltlichen Gott aus; sie wäre ja ein ewiger Aspekt sowohl der Welteinheit und -ursache als auch der Weltvielheit, also selbst Ewigkeit, das Absolute, über das hinaus ein übergeordnet noch ewigeres Sein nicht gedacht werden könnte. Aber sowohl das Natürliche und Menschliche, als auch das Metaphysische und Metapsychische sind nur in raumzeitlicher Verteilung und Folge gegeben und zu fassen; deshalb gibt es eine Natur- und Kulturgeschichte und darin, als Erfahrung aus Natur-, Seelen- und Geistesleben, eine Geschichte auch der natürlichen und eine Geschichte der übernatürlichen Offenbarung. Und zwar sind bei ihrer allmählichen Selbstoffenbarung die drei Reiche der Natur, des Menschenlebens und der Uebernatur jeweilig auf-

einanderbezogen, sie deuten aufeinander hin und durchleuchten sich gegenseitig: einem Plane einer allgegenwärtigen Vorsehung dienend, der in der immer vollständigeren und immer allseitigeren Offenbarung, Durchleuchtung und Durchdringung der drei Reiche sich auszuwirken scheint. Wie der einzelne Mensch, wird auch eine einzelne Zeit und Gemeinschaft nicht in eine zeitlose Gegenwart hineingeboren, sondern in einen geschichtlichen Zusammenhang. Der methodische Zweifel ist also nur auf der Grundlage der Tradition möglich und, wenn überhaupt, berechtigt, im engsten Anschluß an sie, nicht aber in Ablösung von ihr. Die neuere Philosophie fußte daher von vornherein auf einer tatsächlichen und methodisch noch vermehrten falschen Voraussetzungslosigkeit. Sie ging statt von einer konkreten von einer abstrakt fraglichen Geistigkeit aus, nicht von den Erscheinungen zu den Ideen, von den rebus zu den universalia in re und weiter zu den universalia ante rem und zur Gottheit wie die Alten aufsteigend, oder von der dann eingetretenen Volloffenbarung im fleischgewordenen „Wort" und seinen universalia ante rem zu denen in re und zu den Erscheinungen selbst wieder absteigend, wie die christliche Philosophie, sondern von aus der Erscheinungswelt abgezogenen Begriffen, von den Allgemeinbegriffen post rem, den bloßen nomina, die nicht an sich, sondern nur in den Erscheinungen wirklich seien. Damit war alles Sein in die Erscheinungswelt verlegt, deren materielle und geistige Allgemeingesetze als ihr sich selbst setzendes und bestimmendes Sein und Wesen erschienen. Der Unermeßlichkeit des individuell einheitlichen Gottlebens entspricht aber die Unermeßlichkeit individuellen Lebens in der Schöpfung; dieser Unermeßlichkeit geschöpflich individuellen Lebens entspricht also auch in Gott das Urbild oder „Wort" dieses Lebens, und die Urbilder, die Ideen, die universalia ante rem der Schöpfung in Gott sind also individuelles Leben und keine ausgeleerten Allgemeinbegriffe oder Allgemeingesetzlichkeiten auch in Gott; und wer ihre Individualität in der Schöpfung einengen und ertöten will, der ertötet sie gleichsam auch in Gott.

Es liegt in all jenen Systemen zunächst eine Leugnung einer geistigen Urwirklichkeit und geistiger Urbilder vor und über der Schöpfung und infolge davon ein letztlich, freilich nicht verwirklichbarer Wille autonomer Daseinsbestimmung im endlichen Sinne, also Daseinsverengung.

Dieser „Leben" verneinenden Geistigkeit, diesem eigentlichen Ungeist des neueren Europa stand Goethes lebensgläubiger, lebensbejahender, lebensliebender Geist gegenüber und natürlich entgegen. Er stand aber auch zum Teil, durch Geburt und Herkommen, darin, und deshalb war eine Selbstbefreiung daraus nicht leicht und gelang ihm zeitlebens nicht völlig. Was ihm zu einer solchen restloseren Herausarbeitung aus dieser negativen Geistigkeit vor allem mangelte, war eben jenes von den vorhergehenden Jahrhunderten, seit der negativen Renaissance (es gibt auch eine positiv gerichtete) und seit der Reformation immer mehr erstarrte menschheitliche Zusammenhangsgewissen der organischen Geschichtsüberlieferung der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung und entsprechenden menschlichen

Erfahrung. Von diesem organischen Geschichtszusammenhang in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht, der ja erst durch das Christentum voll erfaßbar geworden war, konnte Goethe zwar aus dem christlichen Unterricht in seiner Jugend in etwas eine Anschauung gewinnen; aber diese war doch wohl nur eine ganz matte und unzulängliche, da diese Menschheitstradition durch jene negative Zeitgeistigkeit auch aus der Religionswelt fast völlig verdrängt war, wodurch diese zu der ja bekannten, auch Goethes Jugend bestimmenden platten Vernunft- und Naturreligion und entsprechend seichten Lebensmoralität geworden war. In dieser negativen Umgebung, deren Eierschalen, Geburts- und Erziehungsmale er nie ganz abgestreift hat, sah Goethes lebensfreudiger und lebensdurstiger Geist sich zur Gewinnung einer volleren Bewußtseinseinheit des Lebens fast ganz auf seine eigene Folgeerfahrung der sinnlich und seelisch konkreten Erscheinungen des umgebenden Lebens selbst angewiesen, und diesen Weg hat er mit seinem gesunden Instinkt, oder besser mit seinem unzersetzten geistigen Sinnanschauungsvermögen denn auch alsbald, in immer weiterer Abwendung von der ihn nicht befriedigenden Geistigkeit seiner Zeit, eingeschlagen und durch sein Leben hin beibehalten. Goethe befand sich derart in einem verwandten Falle mit der Antike nach Verlust ihrer Gläubigkeit und deren Auflösung in Sophismus, die sich, von diesem unbefriedigt, dem anschaulichen Leben selbst zuwandte und aus den konkreten Erscheinungen deren Wesen als Ideen oder Urbilder einer über sie hinausliegenden geistigen Realität, göttlichen Wirklichkeit sich erschloß. Goethe ist im Grunde niemals neueuropäischer Idealist gewesen. Zu diesem neueuropäischen Idealismus hat er sich stets im — oft humorvollen — Widerspruch empfunden, er ist nur vielfach in der angeborenen und anerzogenen Atmosphäre dieses Weltbildes befangen geblieben; im Grunde war er Ideeist in Richtung der Ideenrealität Platos und — das haben auch Sie in Ihrem neuen Buche, wie ich sehe, gemerkt — im Sinne des auch in der echten Gotik herrschenden „gemäßigten Realismus" der Scholastik und der verwandten, keineswegs pantheistischen Mystik Eckeharts.

Goethe war demütig und ehrfürchtig vor dem sich offenbarenden Leben, vor dem wirklichen Sein. Er war ganz Offenbarungsgläubiger, nicht in der Hinsicht auf die übernatürliche Offenbarung, deren geschichtlich im fleischgewordenen „Wort" sich erfüllende Realität er nie erfaßt hat, aber in Hinsicht auf die Offenbarung einer geistigen Gleichnis- und als solche letzterdings göttlichen Ur-Wirklichkeit in der Natur. Und dieser Weg der (in der sinnlichen zugleich geistigen) Realitätserschauung des Lebens hat ihn, den Neuheiden, denn auch in intuitiver natürlicher Erkenntnis Wesensblicke in den übernatürlichen Daseinszusammenhang tun lassen, die der christlichen Wahrheit sehr nahe kommen, obwohl er sich dezidierter Nichtchrist glaubte und für das Kreuz zeitlebens kein Verständnis gewonnen, sondern es verabscheut hat. Er ist eben doch im gegenwärtigen Weltbild seiner Zeit steckengeblieben, hat Natur und Leben nur als eine Gleichniswelt erfaßt, nicht auch in ihrer Herkunftsbewegung aus einer und

in ihrer Zielbewegung zu einer allein in sich selbst ruhenden und bewegten Ewigkeit zurück; den wechselvollen Weg geschöpflich geistfreier Bewährung des Ebenbildcharakters in sich und der Natur, den einzelpersönlichen und menschheitlichen Geschichtscharakter des Lebens und den darin inkarnierten übergeschichtlich-geschichtlichen Plan, die Inkarnation der übernatürlichen Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Geschichte hat Goethe nicht gesehen.

Hierin liegt auch der Grund, weshalb Goethe in einem von den Romantikern scharf ironisierten* „absoluten" Klassizismus befangen geblieben ist, während es in der Geschichte doch nur einen relativen Klassizismus, wenn man denn überhaupt so sagen will, gibt und geben kann, und das ist: Romantik, und das meinte: die Romantik in Herausstellung ihres romantischen Bewußtseins gegen das klassizistisch absolute und das meinte Fr. Schlegel mit der Formel einer „progressiven Universalpoesie", das Gleiche, was Augustinus mit dem cor inquietum für die Einzelseele ausdrückt. Das Leben ist ruhelos, bis es ruht und zugleich lebt in der Ewigkeit. Im Menschen und in der menschlichen Geschichte fällt eben Ruhe und Bewegung nicht zusammen, wie in Gott und in seiner ewigen Anschauung des Sohnes, des göttlichen „Wortes", das von Ewigkeit her bei ihm, in ihm ist, und wie in seiner ewigen und allgegenwärtigen Anschauung der zeiträumlichen Geschichte des fleischgewordenen „Wortes" und seiner Vergöttlichung der Menschheit, die in ihm sich zentriert.

Nehmen wir die Gegenwart einmal voraussetzungslos, als den unmittelbar gegebenen Gegenwartsraum. In sich bewegt, belebt, scheint er auch in sich zu ruhen. Dies anscheinend ruhend bewegte Gegebensein teilt sich, so empfunden, auch dem Leben in ihm mit und selbstverständlich auch dem Lebensausdruck, der Lebensgestaltung, also auch der Kunst. So ist der Zeitraum, die Gegenwart als ein in sich Abgeschlossenes den Völkern des Altertums erschienen, die in ihrer religiösen Überlieferung kein Andersbewußtsein mehr besaßen. Sie haben sich in sich abgeschlossen, humanisiert, das Ewige in sich selbst verlegt und mußten so immer irgendwie zu einem Pantheismus oder Monismus und selbsttäuschenden, widerspruchsvollen Sophismus, zur Lebenslüge kommen. Das ist auch bei den Griechen und ihrem, allerdings nicht so ganz wie der neueuropäische, autonom absoluten Klassizismus der Fall, und darin liegt der Grund ihres scheinharmonischen Ausgleichs des Innen im Außen, der Bewegung in der Ruhe, des Geistigen im Körperlichen — aber: auf Kosten des volleren Lebens und der Lebenswahrhaftigkeit. An diesem Mangel und an dieser Lebenstäuschung ist die Antike denn auch schließlich zugrunde gegangen. Diese Harmonie ist nicht Wahrheit, sondern Irrtum, nicht Fülle, sondern Mangel, nicht gedrängtes Leben, sondern Abwelken, nicht Wärme, sondern Kälte, ist nicht: die erschöpfend richtige und reichste Form des Lebens, als welche Neueuropa sie dann verherrlicht hat, ganz abgesehen davon,

* Vgl. auch die, während der Korrektur einlaufende Schrift von W. Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Bern 1920, A. Francke.

daß auch in den Griechen ein richtigeres und reiferes Andersbewußtsein doch nicht allgemein, wie man wohl angenommen hat, abgestorben war; die Mystenüberlieferungen, Sibyllen u. a. gehören hierher, aus denen, wie im Zusammenhang damit aus dem Natur- und Lebensverfolg nach oben, ihre Weltweisen, vor allem Plato und Aristoteles, die das Christentum daher mit Recht in sich einbezog, die Wahrheit wieder erahnt und ihre völlige Offenbarung ersehnt und erwartet haben. Auch der geschichtliche Menschheitszusammenhang wäre auf dem Wege natürlicher Erkenntnis in etwas zu erschließen gewesen, indem man nicht nur die Insichbewegtheit des Gegenwartslebens, sondern auch die einzelmenschliche und menschheitliche Herkunfts- und Zielrichtungsbewegung erschaut hätte. Das ist im Altertum deshalb fast gar nicht der Fall, weil eben mit der religiösen Überlieferung der Begriff der „Menschheit", des organischen menschheitlichen Geschichtszusammenhangs der Zeiten und Völker in- und untereinander, sich desorganisiert hatte, ähnlich wie im modernen Europa nach der Renaissance und Reformation. Was ist es, was, alsbald nach der Antike, christliche Gestalten, im Leben und in der Kunst, aus der Ruhe des gegenwärtigen Raumes und des in ihm gebannten Lebens, aus der Ruhe ihres gegenwärtig gegebenen Seins, ihrer geistkörperlichen Einheit, aufgescheucht hat, sie aus sich selbst, aus ihrem augenblicklichen Gegebensein, wie ausbrechen, fliehen, mit erwartungsvollen Augen vorstürmen läßt? Es ist die erfahrene Tatsache, daß das menschliche und menschheitliche Leben — das einzelmenschliche Leben ist ja nur, an einem bestimmten Punkte, die aktive oder passive Teilnahme an der Menschheitsgeschichte — sich nicht nur in und um sich selbst dreht, sondern außer dieser Eigenbewegtheit auch noch eine Zielstrebebewegtheit in sich hat, die, nun erkannt, neu- und in Wahrheit erst volleröffnet, die Menschen sich nicht mehr an sich selbst und die Welt allein genügen ließ und lassen konnte. Und wie der einzelne Mensch, so ist durch diese Tatsache plötzlich die Menschheit überhaupt ganz anders ineinanderverkettet worden, ist die Geschichte der Menschheit nicht mehr eine stete jeweilige, nur in sich bewegte Gegenwart, sondern eilt, wie sie die ganze Vergangenheit in sich trägt, mit dieser Beladenheit vor in die Zukunft, einem überzeiträumlichen Ziele, dem ewigen Leben oder Tode (im übernatürlichen Sinne) zu.

Hiernach steht auch Goethes „Klassizismus" wohl deutlich genug da. Und man sieht nun auch die innere und daher auch äußere Unmöglichkeit für Goethe, in seinen, absolut klassisch, humanitär autonom tendierten „Faust" die christliche Offenbarungswelt organisch aufnehmen zu können: diese ist, objektiv angeschaut, zum äußerlichen Schmuckrahmen eines falschen Weltbildes herabgewürdigt. Subjektiv, könnte man sagen, hat Goethe die Ergänzungsbedürftigkeit des humanitären Weltbildes durch das katholische Weltbild offenbar empfunden, ist aber zu keiner, eine organische Bindung ermöglichenden klareren Erkenntnis darüber gekommen. Und nun sehen Sie wohl auch deutlicher — *nicht* was ich Goethe *vorwerfe*, denn wir vermögen nicht das Maß persönlichen Tuns und Unterlassens vom Maße menschlicher Erbbedingtheit zu

scheiden — sondern was ich an Goethes Realismus der Gegenwarterfahrung verwunderlich und mangelhaft finde. Das ist zunächst der Mangel an eigener Erfahrung der übernatürlichen Offenbarung aus seiner „Gegenwart"; denn diese Offenbarung, wie sie eine greifbare geschichtliche Tatsache ist, so ist sie auch eine geschichtliche Tradition und lebte doch auch in seiner Gegenwart, und Goethe ist mit ihr in sehr mannigfache unmittelbare Berührung gekommen, nicht nur in ihrer protestantischen Form, sondern auch in ihrer gradlinigen katholischen Abfolge.

Ich will mich auf seinen Realismus den unmittelbaren Natur- und Lebenserscheinungen gegenüber, wie sie seiner Zeit, aus ihrem geistigen Zustand heraus, gegenwärtig waren, beschränken. Es freute mich sehr an Ihrem neuen Buche, daß Sie diesen Goetheschen, auf das „Urphänomen" gerichteten Realismus endlich einmal gegen die negative Geistigkeit der letzten Jahrhunderte ausspielen, mit Recht, denn in der Richtung des platonischen Idealismus und des aristotelisch-scholastischen „gemäßigten Realismus" ist er tatsächlich der Ausweg, heute wie in der Antike, aus dem nihilistischen Sophismus, aus dem verderblichen Pseudoidealismus heraus.

Das erkannten auch alsbald die Romantiker. Die Romantiker waren keineswegs Gegner, sondern Bewunderer dieses Goetheschen Realismus, und sie waren seine Nacheiferer darin, nicht nur in ihrer Frühzeit, als sie ihn mit richtigem Empfinden und Erkennen als Führer aus dem Banne der negativen Geistigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts erfaßten, sondern auch noch, als sie selbst schon über seine „Enge" hinausgelangt waren, und auch, soweit sie es wurden, als Katholiken noch und bis an ihr Ende. Nicht gegen diesen Realismus richtete sich, als sie in eigener goethe-realistischer Erfahrung des Lebens den Engkreis seiner Anschauung verließen, ihre Ernüchterung, ihr Tadel und Spott, sondern gegen die von Goethe gezogenen oder belassenen künstlichen Schranken, die nicht zu dem doch ebenso „wirklich" gegebenen philo-„logischen" (Sprache usw.), geschichtlichen und darin religiösen Zusammenhange des menschlichen Daseins kommen ließen: gegen die Beharrung Goethes „in der natürlichen Ökonomie und Bürgerlichkeit des Lebens" (vgl. meine erste Romantik-Schrift). Die Romantiker versuchten zunächst auch eine einfache Gleichung von Natur und Geist. Friedrich Schlegel, ohne Goethes diplomatische, Schwierigkeiten klug umgehende oder geschickt verhüllende Kunst, versuchte etwa in der „Lucinde" alle Formen der Sinnlichkeit und sinnlichen Liebe in Geist aufzulösen, als Geist zu enthüllen. Wohl schon bei diesem Versuche hat sich in ihm, unterbewußt vielleicht erst, eine Wandlung, eine Abkehr von dieser Methode eines doch leeren Scheinausgleichs vollzogen.

Was die Romantiker aber hauptsächlich über ihre Zeit und über Goethe hinaustrieb, war die mit der Wiederaufdeckung der mittelalterlichen Kulturwelt verknüpfte neue Erfahrung, daß eine jeweilige Gegenwart, also der den Sinnen und der Seele unmittelbar gegenwärtige

Zeitraum, keine zeit- und voraussetzungslos absolute, alles Sein geistig völlig umspannende Einheit sei, sondern erst im organischen Zusammenhang mit ihrer Tiefenherkunfts- und Zielrichtungsbewegung. Goethes sonst in allem so wirklichkeitsfreudigem, aufs Objektive durchdringendem Sinn ist diese „Wirklichkeit" fast ganz entgangen, wenigstens hat er daraus ernstlich keine weiteren Folgerungen gezogen. Diese neue Entdeckung hat vor allem Friedrich Schlegel nicht mehr losgelassen, sie mußte ihn zur Geschichte führen und auf die Suche nach dem Geschichtszusammenhang und Geschichtssinn. Er ist mit einer andauernden, unermüdlichen Zähheit des Willens wie kein anderer Romantiker auf diese Suche gegangen, bis er den Zusammenhang und Sinn gefunden hatte. Das hat lange gedauert und ihn in Erforschung der Kulturen über Hellas bis Indien und zu den übrigen orientalischen Kulturen und dann wieder zurück in die abendländisch-mittelalterlichen und neuzeitlichen geführt.

So glatt, wie es hier den Anschein gewinnen könnte, ist das eben nicht von statten gegangen. Denn aus einer so dürftigen Geisteslage heraus — wie der frühromantischen oder erst recht dann der modernen — die Geschichte angeschaut, käme man zunächst wohl eher zum Spenglerschen Skeptizismus als zu positiveren Aufschlüssen. Es war das mythische Element in der Geschichte, das Friedrich Schlegel schließlich auf den richtigen Weg führte, zunächst allerdings auf einen Irrweg. Denn weil er, wie — leider nur vorübergehend aphoristisch — übrigens auch Goethe, erkannt hatte, daß alle wahre Kultur auf solchen mythischen Elementen ruhe, aus ihnen herauswachse, überraschte er eines guten Tages die sehr verwunderten Zeitgenossen mit der Aufforderung, eine eigene Mythologie aus den sinnlichen und geistigen Gegebenheiten der Zeit heraus zu schaffen, zu gebären, um eine wirkliche Kultur, die sie, trotz ihrer hohen Meinung von der ihrigen, noch gar nicht besäßen, zu gewinnen. Erst ein dauernderes und gründlicheres Eingehen ließ ihn tiefere Zusammenhänge und einen gewissen Zusammenschluß aller Mythologien zu einer ursprünglichen Einheit und ihren Ausgang daraus erkennen. Diese Ahnungen trafen sich mit der immer mehr sich kräftigenden Vermutung und dann ernsthaft verfolgten anschaulichen Erfahrung einer gewissen Ein- und geläuterten Auswechslung all dieser Mythologien in der christlichen Heilsgeschichte, mit ihrer Rückwärtsbegründung in einer geschichtlich fortüberlieferten, aber nur in wenigen Zeiten und Völkern ungetrübt gebliebenen und auf eine Erneuerung durch Wunder und Weissagungen vorbereitenden Uroffenbarung. Inzwischen waren den Romantikern eben diese, von der neueuropäisch-idealistischen Einstellung auf das bloße Natur- und Geistproblem aus der damaligen Gegenwart fast ausgeschalteten Gegebenheiten, die konkret europäisch-christliche Geschichte und die darin innigst gebundene Heilsgeschichte, die Offenbarung, wieder sinnfällig nahegerückt. Und diese ja nicht zaghaften und ängstlichen Geister mußte es baß wundern, daß diese in der Zeit ja mitenthaltenen Seinsgegebenheiten, nämlich das Problem der Geschichte, ihres Sinnes und Zweckes, und das Problem einer darin

eingebetteten Sinnerklärung und Sinnvollführung, die Offenbarung, von ihnen und ihrer Zeit ſo ängſtlich gemieden worden waren. Es galt alſo, dieſe beiden Erfahrungskomplexe, die Geſchichte und Offenbarung, ebenſo mutig und ehrlich zu betrachten und gelten zu laſſen wie den davon abgeſonderten Geiſt und die davon abgeſonderte Natur, d. h. die Romantiker gingen über den Erfahrungszirkel des bloßen für ſich genommenen Geiſt- und Naturkosmos hinaus auch auf den ihn doch erſt letzlich erklärenden und zu vollem Leben befreienden Geſchichts- und Offenbarungskosmos ein.

Das iſt der als Saltomortale verſchrieene, durchaus folgerichtige Weg der Romantik aus dem neueuropäiſchen Sophismus zur Katholizität, zum Menſchheitsganzen zurück. Es iſt wahrlich kein Wunder, daß Goethes „Wilhelm Meiſter" dem Novalis ſchon auf dem Anfangswege dahin als „durchaus proſaiſch" und Goethes Geſamtſchaffen als „künſtleriſcher Atheismus" erſchien. Wichtig iſt aber noch dies und ich bitte darüber auch die ſoeben erſchienene Schrift W. Thormanns „Prophetiſche Romantik" (M. Grünewald, Verlag, Mainz) zu vergleichen: die Romantik war nach ihrer Rückkehr zur Katholizität nicht bankrott, wie die Neueuropäer meinen, ſondern ſie hat dann erſt, in der Spätromantik, die mit der Frühromantik ein organiſcher Weg iſt und von der man die etwas anders geartete Jungromantik von Brentano bis Eichendorff unterſcheiden muß, ihre großen politiſchen, ſozialen und kulturellen Plananlagen eines Wiederaufbaues, einer Konſolidierung Europas geſchaffen, die, wenn ſie nicht von der neuen Welle des dann mehr materialiſtiſch gerichteten neueuropäiſchen Sophismus wieder überflutet, ſondern ausgebaut worden wären, Deutſchland und Europa wohl den Zuſammenbruch im Kriege und in der Revolution erſpart hätten. Greift man doch jetzt tatſächlich auf dieſe ſpätromantiſchen Plananlagen zurück, nur ohne ihren Spürſinn und umfaſſenden Geiſt. Hier ruhen wirklich Keime einer neuen europäiſchen, ja menſchheitlichen Ordnung, nach denen die im Kriege und in der Revolution zerſchlagene Menſchheit ſich ſehnt, aber im neueuropäiſch-idealiſtiſchen oder materialiſtiſchen Sophismus befangen, vergebens ſucht.

Max Fiſcher / Katholizismus und moderne Kultur

Nach Zeiten atheiſtiſcher und materialiſtiſcher Geſinnung ſchwelt in der Gegenwart neue Gottesſehnſucht zum Himmel empor. Religioſität manifeſtiert ſich da und dort in Bildern und Verſen, in Philoſophemen und Theoſophien von individueller Subjektivität. Dieſen Verſuchen religiöſer Erneuerung ſteht der Katholizismus gegenüber als objektive Religion mit einheitlichem Kult und verpflichtender Lehre, geſchaffen nicht aus Willkür irgendeiner Perſönlichkeit, ſondern gegründet von Chriſtus ſelbſt, erfüllt vom Wirken des heiligen Geiſtes,

den Leistungen und Verdiensten der Heiligen, in seiner kirchlichen Organisation geformt von dem nachwirkenden Geist der Antike und dem lebendigen Leben von neunzehn christlichen Jahrhunderten.

Im Mittelalter hatte die Kirche mit ihren Glaubensvoraussetzungen, Formen und Symbolen das gesamte vielfältige Leben Europas umspannt; so mannigfaltig auch die Prägungen der Persönlichkeiten und ihrer Weltanschauungen waren, so farbenreich auch vollblütiges Leben nach allen Richtungen hin sich auswirkte, die Kirche bildete doch den Rahmen, der all diesen Reichtum umschloß. Das gab ihr Weite und Duldsamkeit. Als dann im 15. Jahrhundert die weltliche Reaktion wider das Christentum und wenig später der kirchenzerspaltende Geist der Glaubenserneuerung die wundervolle Einheit der mittelalterlichen Christenheit zersetzte, wurde die Kirche immer mehr zur starren Wahrung ihres erworbenen Besitzes und zur Abwehr wider den Geist der Außenstehenden genötigt, von dessen glaubensfeindlicher und autoritätsloser Struktur sie nur Gefährdung ihres wertvollsten Besitzes erwarten durfte. Durch diese Notlage trennten sich der Glaubensschatz der Kirche und das Kulturbewußtsein Europas, um immer schmerzlicher einander zu entgleiten. Die europäische Kultur hat tief darunter leiden müssen. Nicht nur wurde die Orientierung des irdischen Wirkens an überirdischen Zielen durch den Rückgang der kirchlichen Machtsphäre beeinträchtigt, ein großer Teil der europäischen Menschheit ward der historischen und autoritativen Kräfte verlustig, und das seinem vereinigenden Band entschlüpfte Denken der Menschen verderbte leicht in Willkür und Ungebundenheit. Eine schmerzensreiche Kluft tat sich auf zwischen dem Bewußtsein der Ungebildeten und dem Bewußtsein der Gebildeten, welche nicht mehr durch die Gemeinschaftlichkeiten des gleichen Kults und des Empfindens der mystischen Gleichheit vor Gott zusammengehalten wurden. Aber auch die Kirche ist bei dieser Trennung leidtragend gewesen. Wohl bewahrte sie sich den wundervollen Reichtum des mittelalterlichen Lebens, dessen die außer ihren Mauern stehende neuzeitliche Welt verlustig wurde, aber sie büßte ein an schaffenden menschlichen Kräften produktiver Weiterentwicklung und kam in manchen Zeiten den Gefahren einer unschöpferischen Verkrustung auf altehrwürdigem Besitz sehr nahe.

Die Bedeutung der neuzeitlichen Entwicklung der Kirche ist begreiflicherweise im katholischen Lager noch viel umstritten. Im Einleitungsaufsatz eines in diesen Tagen erschienenen Sammelwerkes „Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten" (Leipzig 1920, Quelle & Meyer) leugnet J. Mumbauer jeden Riß in der katholischen Entwicklung zwischen der Zeit vor und nach der Reformation. Aber dieses Sammelwerk vermag seine These nur scheinbar zu bekräftigen, indem es nämlich die charakteristischsten Strömungen im neuzeitlichen Katholizismus überhaupt nicht behandelt. Verhältnismäßig abseitige Mystiker und aufklärerisch angehauchte Philosophen werden in den zum Teil ausgezeichneten Monographien — besondere Beachtung verdienen die Essays von Otto Miller, Joseph Bernhart

und Mathias Laros — gewürdigt. Aber welches Zerrbild muß doch von der katholiſchen Entwicklung der letzten vier Jahrhunderte entſtehen, wenn die dominierendſten Perſönlichkeiten des neuzeitlichen Katholizismus, wenn Ignatius von Loyola, Franz Xaver und Alfons von Liguori in einem ſolchen Sammelwerke fehlen. Denn ſie repräſentieren den jeſuitiſch-redemptoriſtiſchen Typ, deſſen einſeitige Vorherrſchaft der neuzeitlichen Kirche eine von der mittelalterlichen weſentlich unterſchiedene Phyſiognomie gibt. Nicht der häretiſierende Fénelon, wie das Sammelwerk vortäuſchen könnte, iſt der typiſche Repräſentant ſeiner Zeit, ſondern Boſſuet, nicht Kardinal Newman, ſondern Kardinal Manning. Eine Uniformierung und Mechaniſierung des religiöſen Lebens, ein einſeitiges Vorwiegen der machtpolitiſchen und organiſatoriſchen Tendenzen iſt im neuzeitlichen Katholizismus ebenſo unverkennbar wie eine gewiſſe Unproduktivität der modernen katholiſchen Philoſophie, Myſtik und Kunſt. Das individuelle Gepräge, das dem religiöſen Orden des Mittelalters eigen war und in dem ſich der wunderbare Reichtum der Kirche ſpiegelte, iſt verlorengegangen; die jeſuitiſche Art prägte ſich faſt allen Orden auf, erſt in den letzten Jahren beginnt wenigſtens benediktiniſche Frömmigkeit wieder, ihre religiöſen Eigenwerte kraftvoll zur Geltung zu bringen.

Es iſt die tiefſinnige Auffaſſung der katholiſchen Kirchengeſchichte, daß es im Grunde *eine* überzeitliche Wahrheit iſt, die ſich von den Anfängen des Chriſtentums an in immer neuen zeitlichen Formen kirchlicher Geſtaltung offenbart. Dieſen zeitlichen Entwicklungscharakter der überzeitlichen Wahrheit, welchen die Kirche mit Recht für ihre Vergangenheit beanſprucht, wird ſie konſequenterweiſe auch für die Gegenwart und Zukunft gelten laſſen müſſen. Sie muß zwar konſervativ ſein inſofern, als ſie ihre hiſtoriſchen Traditionen als Grundlagen heilig hält, aber ſie darf nicht reaktionär ſein, indem ſie das Weiterbauen auf dieſen Grundlagen verhindert, ſondern ſie muß konſervativen Fortſchritt treiben, ſie muß in ihrem alten Geiſte, und aufbauend auf dem Alten, Neues weiterbauen. Die Kirche muß allerdings feſt und unwandelbar beſtehen auf den unantaſtbaren chriſtlichen Wahrheiten, aber die Manifeſtation des chriſtlichen Geiſtes, das chriſtliche Denken, die chriſtliche Kunſt, das chriſtliche Leben dürfen von ihr nicht in erſtarrten Bahnen eingeengt werden, ſie müſſen in ihr Raum haben und Weite.

Es iſt, ſo ſcheint uns, der gegenwärtige Zeitmoment nicht ungünſtig, um den nun ſchon ſeit vier Jahrhunderten klaffenden Zwieſpalt zwiſchen Kirche und europäiſcher Kultur einer allmählichen Überwindung entgegenzuführen. Nach Zeiten entſetzlicher Verflachung und Gottesferne ſcheint in der Geiſtesgeſchichte Europas wieder ein Zeitalter anheben zu wollen, das über den Geboten der Nützlichkeit die tiefen Geheimniſſe der Seele ſucht, das, angeekelt von der tieferlittenen Relativität der zeitlichen Dinge, den Sinn ſeines Lebens wieder an überzeitlichen Werten zu verankern trachtet. Wohl kündet ſich dieſe neue Richtung des Geiſtes erſt in den vorderſten Sturmvögeln, in den Verſen der Dichter, den ekſtatiſchen Gebärden neuer Maler und dem taſtenden

religiösen Suchen der heutigen Jugend, wohl ist das verheißende Sprossen dieser Zukunftssaat noch mit dem Unkraut materialistischen Denkens vermischt, aber dennoch wird der, dessen Ohr der Sehnsucht dieser Zeit zu lauschen vermag, nicht zweifeln dürfen, daß die Anzeichen günstig sind für eine religiöse Wiedergeburt. Und wenn unsere Hoffnung nicht trügt, sind in diesem religiösen Erwachen Elemente, welche wieder hinausführen werden aus der haltlosen Subjektivität des protestantischen Geistes: eine Sehnsucht nach neuer Menschheitsorganisation hat sich erhoben, nach bindenden Formen und allgemein gültigen Werten, nach der wahrhaftigen Wahrheit über dem Wirrwarr der Meinungen.

Den inneren Annäherungen moderner Sehnsucht an den Gehalt des Katholizismus stehen aber erschwerend die ungeheuren Spannungen entgegen, die zwischen der lebendigen Seelennot des zeitgenössischen Menschen und den zum Teil erstarrten und antiquierten Formulierungen im heutigen Katholizismus bestehen. Weiter kirchlicher Kreise hat sich gegenüber den geistigen Strömungen unserer Zeit eine nicht nur konservative, sondern geradezu reaktionäre Haltung bemächtigt; die ängstliche Sorge um liebevoll gehegten geistigen Besitz ist so übergroß geworden, daß man das Wahlverwandte nicht erkennt, wo es mit der Jugendlichkeit neuer Ausdrucksformen auf den Plan tritt, sondern daß man dazu neigt, in allen schöpferischen Kräften der Zeit von vornherein antichristlichen Umsturz zu wittern. Diese geistige Reaktion, dieses muckerische Mißtrauen gefährden die ihrem Wesen nach kulturbejahende Tendenz des Katholizismus, der er gerade Bedeutung für die abendländische Geschichte dankt, sie geben ihm leicht einen pietistischen, ja oft geradezu pharisäischen Einschlag.

Es ist ein ungesunder Zustand, wenn die Entfaltung der religiösen Philosophie und der religiösen Betätigung mit dem lebendigen Ausdruckswandel der Zeit nicht Schritt zu halten vermögen. Solche Stauungen mögen für kleinere Epochen wertvoll sein: weil sie Gehaltreiches, das der zeitgenössischen Modeströmung unverständlich ist, für die kommende Zeit konservieren; auf die Dauer aber schaffen sie eine widernatürliche Bewußtseinsspaltung, welche die Selbstverständlichkeit des religiösen Lebens gefährdet. Man darf sich keiner Täuschung darüber hingeben, in wie vielen der sogenannten „gebildeten" Katholiken eine solche mehr oder weniger dumpf empfundene Zwiespältigkeit zwischen den formalen Prägungen des kirchlichen Lebens und der sie umgebenden weltlichen Kultur zerstörerisch wirkt. In manchen Seelen wird dieser Zwiespalt nicht ausgetragen: auch wenn sie intellektuell zur Bildung einer antikirchlichen Weltanschauung neigen, so empfinden sie sich doch durch starke Gefühlsbande mit der mütterlichen Kirche verbunden. Wenn sie auch immer wieder unter dem, was sie als „Unmodernität", als „Rückständigkeit" ihrer Kirche beklagen, innerlich leiden; sie wagen es nicht, sie zu verlassen, denn sie fühlen trotz aller kirchlichen Starrheiten, die ihnen hart sind, wie Petrus gegenüber dem Heiland: „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." Der größere Teil der Zweifelnden aber verzagt, da er die Brücke nicht zu finden

vermag zwiſchen den modernen Erkenntnisinhalten und den Lehren der Kirche; er wird religiös indifferent oder verfällt dem modiſchen Atheismus der Halbgebildeten.

Am kraſſeſten zeigt ſich die hilfloſe Rückſtändigkeit heute einflußreicher kirchlicher Kreiſe in ihrem verſtändnisloſen Kampf gegen die ſozialiſtiſchen Strömungen unſerer Zeit, in der verblendeten Verkennung der im Sozialismus enthaltenen chriſtlichen Elemente. Es iſt kleinlicher Opportunismus, weil die Kirche aus den Kreiſen des Bürgertums einen verhältnismäßig hohen Prozentſatz ihrer Anhänger und ihrer ökonomiſchen Zuſchüſſe empfängt, den wohlverdienten Untergang einer verrotteten Geſellſchaftsordnung mit den geiſtigen Waffen der Kirche Chriſti aufhalten zu wollen und der Befreiung der Menſchheit aus dem Joch des Kapitalismus offen oder verſteckt entgegenzuwirken.

Denn Chriſtentum und Sozialismus ſtimmen darin überein, daß ſie aus der gleichen Not, aus dem verzweifelten Leid an weſensverwandten Zeiterſcheinungen erwachſen ſind. Ihrem geiſtigen Urſprung nach ſind Chriſtentum und Sozialismus Aufbäumen des gequälten Menſchen gegen die Herrſchaft der eigennützigen Selbſtſucht und der liebloſen Ausbeutung, Erlöſungsſchrei nach einem beſſeren Sein, in dem der Menſch nicht mehr Feind, ſondern Bruder des Nebenmenſchen iſt, in dem jeder einzelne Menſch harmoniſch und ſinnvoll eingefügt iſt in eine heilige Einheit. Gemeinſchaft der Heiligen und ſozialiſtiſcher Zukunftsſtaat ſind gewiß nicht materiell identiſche Forderungen, aber es ſind meſſianiſche Menſchheitsträume, geboren aus dem gleichen Schmerz, beſeelt von der gleichen Hoffnung auf Vollkommenheit.

Chriſtentum und Sozialismus ſcheiden ſich erſt dort, wo ſie die Urſache der menſchlichen Mißſtände aufdecken und aus ihnen einen Weg der Heilung weiſen. Die Urſache für den Krankheitszuſtand der Menſchheit findet das Chriſtentum in des Menſchen Seele ſelbſt; alle Not iſt ſeeliſche Not, und nur aus der Umkehr der Seele kann Rettung kommen. So betrifft die revolutionäre Forderung des Chriſtentums das menſchliche Individuum, und ſie kann ſich das Gottesreich nur verwirklicht denken, indem die einzelnen Menſchen zu göttlicher Heiligkeit ſich erheben. Der Sozialismus hingegen ſieht in den Umſtänden, denen die Menſchen unterworfen ſind, die Urſache aller Verderbnis und allen Leidens. Die Geſellſchaftsordnung, in der die Menſchen leben, hat — ſo lehrt er — ihre von Natur aus gute Seele verdorben; zerſtört man aber die Unnatur der heutigen Lebensverhältniſſe, ſo hebt man Eigennutz und Ausbeutung auf, ſchafft die Bedingungen, unter denen die lauterſten Kräfte des Menſchen ſich entfalten müſſen.

Man kann den Sozialismus, zumal in ſeiner von glühendem Enthuſiasmus getragenen bolſchewiſtiſchen Erſcheinungsform nicht tiefer verkennen, als wenn man ihn als eine nur von Habgier verurſachte Lohnbewegung hinſtellt. Apokalyptiſche Ideen, die meſſianiſche Hoffnung auf den paradieſiſchen Zukunftsſtaat ſind es, die dem revolutionären Sozialismus ſeine idealen Antriebe, ſeine gewaltige Stoßkraft und den in unſerer Zeit ganz einzigartigen Mut zum Martyrium geben.

Der Sozialismus ist christlich, aber ihm mangelt die wahre Katholizität: er glaubt eine Erlösung der Menschheit von ihrer Not allein durch die Umgestaltung der materiellen Verhältnisse herbeiführen zu können. Das ist ja der Irrglauben aller Häresien, den Weg der Erlösung in irgendeiner Endlichkeit zu sehen — statt in der inneren Erneuerung und zielstrebigen Umgestaltung des ganzen Lebens von der seelischen Quelle aus. Der heute herrschende Sozialismus basiert auf dem ketzerischen Dogma der materialistischen Geschichtsauffassung.

Gegenüber dieser christlichen Häresie muß es sich gerade als katholische Aufgabe erweisen, nicht aus Ehrfurcht vor angeblich zwingenden ökonomischen Tendenzen, sondern aus überströmender christlicher Glaubenstat die ausbeuterische Monopolisierung der Produktionsmittel zu unterbinden und dem wahrhaft anzustrebenden Ideal einer Gesellschaftsordnung zu dienen, in der die Seelen knechtende Macht des Kapitals überwunden ist. Aus solcher Erkenntnis fand in diesen Tagen endlich ein katholischer Theologieprofessor den Mut zu Worten wie diesen: „Das Bestehen der Sozialdemokratie als Reaktion gegen den ausbeutenden mammonistischen Kapitalismus ist der unwiderlegliche Beweis, daß wir nicht praktisch katholisch leben, sondern daß unkatholische, nichtchristliche Grundsätze unser gesamtes privates und öffentliches Leben verseuchen. Es ist falsch und unkatholisch, die Armen und Elenden und Notleidenden, das Proletariat, welches begreiflicher- und gerechterweise mit seinem Los unzufrieden ist, immer wieder nur auf das Jenseits zu vertrösten, sich höchstens noch zu einem mürrischen Almosen zu verstehen, damit aber seine Christenpflicht getan zu haben vermeinen. Sie bedenken nicht, daß die Katholiken erst recht, ganz im Sinne Christi handelnd, danach streben sollten, jedem Menschen ein menschenwürdiges Dasein zu verschaffen, und zwar nicht aus freiwilliger Güte und Gnade, sondern aus strengster Gerechtigkeit und verpflichtender wahrer und echter Nächstenliebe."

Aus dem schöpferischen Reichtum der mittelalterlichen Kirche ging die vom Glorienschein brüderlicher Liebe umglänzte Lichtgestalt des hl. Franziskus hervor; in der Kirche unserer Tage fehlen noch die Fackelträger einer Erneuerung der sozialistischen Ideen aus dem Geiste des Christentums. Der Sozialismus bedarf, um von der Utopie zur Wirklichkeit zu werden, schon der Voraussetzung des liebenden Gemeingeistes. Für die von Kapitalismus und Krieg zu Habgier und Haß erzogenen Menschen werden die sozialistischen Forderungen nur ein Mittel sein können, die bisherigen Verhältnisse zwischen arm und reich auf den Kopf zu stellen; Subjekte und Objekte der Ausbeutung werden die Rollen vertauschen; ein Reich der Bruderliebe wird nicht gegründet, weil die christliche Gesinnung nicht in den Herzen der Menschen wohnt, sondern nur jene begehrliche Selbstsucht, die fortzeugend immer neue Habgier und Haß schürt. Der Christ aber muß erkennen, daß auch die Außenwelt nach seinen religiösen Forderungen umgestaltet werden muß, daß der christliche Kommunismus nicht nur bei der sonntäglichen Eucharistie, sondern gerade auch im Alltag der Realisierung

bedarf, damit Christus wahrhaft und immer unter uns lebt. Er muß verlangen, daß die Gleichheit aller Menschen vor Gott auch das Bewußtsein unseres weltlichen Lebens durchdringe und die Ungleichheit der irdischen Güter aufhöre, eine ewige Versuchung zur Sünde zu sein, in dem die Macht des Besitzes in den Armen wie in den Reichen immer neu die Gelüste entgotteter Selbstsucht weckt.

Der Katholizismus unserer Tage, das können wir auf Grund unserer Betrachtung nicht verhehlen, bedarf einer Auferweckung seiner tiefsten Kräfte, einer schöpferischen Verjüngung und Neudurchblutung, um den gewaltigen Aufgaben gewachsen zu sein, die in den kommenden Zeiten seiner harren. Mit Recht äußert Friedrich Wilhelm Förster einmal, daß, wenn das Christentum der Katakomben im Katholizismus noch lebendiger wäre, das Ghettoressentiment und die kalte Abstraktion nicht in gleichem Maße auf die Seele des Proletariats einzuwirken vermocht hätten. „Ein Tag des Weltgerichtes", schreibt der wahrhaft christliche Pädagoge und Sozialphilosoph am Ende der vierten Auflage seines grundlegenden und nicht genug zu rühmenden Werkes: „Autorität und Freiheit" (Kempten 1920, Jos. Kösel), „ist es, den wir erleben. Und dieses Weltgericht ist so gewaltig, so gründlich und so unerbittlich, daß es nicht nur allen Abgefallenen erschütternd die Armut und Einseitigkeit ihres Sektenverstandes zum Bewußtsein bringen, ihre Halbheiten zu Staub zerschlagen und ihnen blitzartig erleuchten wird, was sie verloren haben und wie furchtbar ihre Absonderung den großen Geist der Gemeinschaft in der Welt gelähmt hat — nein dieses Weltgericht wird auch die erhabene Mutterkirche selber wie ein Erdbeben erfassen und ihren Dienern grell vor Augen bringen, wie viele auch von ihnen der Welt des Abfalls angehören und durch ihre eigene Einseitigkeit und Selbstgerechtigkeit sowie durch ihren Verrat an unbequemen und unzeitgemäßen Seiten der christlichen Gesamtverkündigung selber am Abfall der anderen schuld wurden — vom ersten Schisma bis zur modernsten Glaubensentfremdung."

Die missionierende Arbeit des Katholizismus, an die wir glauben und auf die wir hoffen, muß mit verjüngter Kraft und Zuversicht sich den ungläubigen, aber Glauben suchenden Europäern ebenso, ja mehr noch zuwenden, wie sie ihren Missionsberuf bei den Völkern der schwarzen, gelben und roten Rassen ausübt. Nicht mit starrer Härte, sondern mit der weiten Kraft seines alle religiösen Spannungen der Seele umfassenden Glaubens muß der Katholizismus den Nichtkatholiken fühlbar machen, daß die monumentalen Mauern der „allgemeinen" Kirche nicht Freiheit beschneiden, sondern Freiheit schenken. Nur so vermag der Katholizismus seine volle Katholizität, die er in der Neuzeit einzubüßen drohte, auch nach außen wieder ganz zu gewinnen. Dann, nur dann wird der moderne Mensch wieder erzogen werden können zu Demut, Zucht und christlichem Lebenswandel. Der moderne Mensch der Gegenwart wird sich immer stärker der Eitelkeit seiner anthropozentrischen Weltanschauung bewußt, welche sich unterfing, in der menschlichen Kreatur Kern und Maß aller Dinge zu erblicken. Er beginnt

wieder einzusehen, daß nur von Gott, dem allmächtigen Schöpfer aus, die Welt begriffen und ihre Ganzheit erlebt werden kann, und er muß daher wieder eine theozentrische Weltanschauung ersehnen, wie die Kirche sie ihm darzubieten vermag.

Der Mensch unserer Zeit wird fernerhin immer deutlicher und zwingender ergriffen von dem Bewußtsein der Schalheit der materiellen Werte und einer seelenlosen Ansicht des Lebens. Es hebt wieder die sieghafte Zuversicht an, daß unser Dasein nicht in dem Werden und Vergehen des Erdenleibes umschlossen ist: es erwacht wieder der Glaube an unsere unsterbliche Seele. So wird die Erziehung der Seele, deren Heil wieder in Frage steht, immer mehr zum Zentrum des Empfindens und Denkens einer neuen, von den Wundern der mystischen Reiche angerührten Generation. Sie wird an der Kirche nicht vorübergehen können.

Deutlicher und immer deutlicher beginnt es dem leidenschaftlichen religiösen Suchen der Jugend zu dämmern, daß die Wege zu Gott nicht aus eigener Willkür oder auf den schwindelnden Abgrundpfaden der Theosophie gegangen werden dürfen. Es zwingt sich die Führerschaft einer objektiven Heiligerin auf. Die ewige und allgemeine Kirche öffnet sich mit ihren unerschöpflichen Gnadenschätzen, mit dem in ihr objektivierten Wirken der heiligen Männer der Jahrhunderte, mit ihrer strahlenden Schönheit und seelischen Allgewalt als Erlösungsweg aus dem erdenschweren Wirrwarr der Gegenwart.

Gelingt diese Annäherung und endliche Vereinigung zwischen den edelsten Kräften des modernen Kulturbewußtseins und dem ewigen Gehalt der katholischen Kirche, gelingt es, der überstaatlichen Idee des Katholizismus, auch wieder die Mehrheit der Menschen und die kulturschaffenden Kräfte der Zeit für sich zu gewinnen, dann ist der abendländischen Christenheit wieder ihre überstaatliche, völkervereinigende Sendung zurückgegeben, die sie im Mittelalter besessen hat. Dann ist sie wirklich wieder die einigende geistige Macht über dem Wettstreit der Staaten, die Macht des Friedens über den selbstsüchtigen Interessen der Welt. Das ist die Richtung, in der nach dem innersten Wesensgehalt des Katholizismus seine Zukunft gelegen sein muß, seine Aufgabe von morgen und seine Erfüllung von übermorgen. In diesem Sinne darf dem Verlust des Kirchenstaates, der zunächst als eine Niederlage des Katholizismus erschien, vielleicht segensreiche providentielle Bedeutung zugesprochen werden. Denn gerade der Besitz staatlicher Macht bedeutete ein tiefes Hemmnis für die überstaatlichen Aufgaben der Kirche. Er setzte die Kurie in gewissem Betracht gleich den Interessen der weltlichen Staaten, verwickelte sie in ihre Interessenkämpfe und erschwerte es ihr, eine religiöse Macht zu bleiben. Ihrem Wesen nach ist die katholische Kirche eine geistige Macht, und sie muß diese Macht bewahren und bewähren mit geistigen Mitteln, ohne Land und ohne Soldaten. Es ist das Glück der katholischen Kirche gewesen, daß sie in dem Augenblicke, in welchem sie das Erbstück feudalistischer Zeit verloren hat, den Aufbau ihrer monarchischen Verfassung vollendete,

und ſolcher Art in der Struktur ihrer Organiſation vorbereitet wurde, um einer neuen Zeit und den Aufgaben eines neuen Menſchenalters entgegenzuſehen.

Geiſtige Entſcheidungen, wie nur je an der Wende zweier Zeitalter, ſtehen auf dem Spiel. Vor 120 Jahren etwa ſprach der Dichter Novalis ein Wort, das wir heute, da die geſpenſtiſche Botſchaft vom Untergang des Abendlandes uns umdräut, erſt in ſeiner vollen Bedeutung zu erfaſſen vermögen. „Nur die Religion kann Europa wieder auferwecken und die Chriſtenheit mit neuer Herrlichkeit ſichtbar auf Erden in ihr altes friedenſtiftendes Amt inſtallieren."

Philipp Funk/Die geſchichtlichen Stufen des chriſtlichen Gebetes

In zwei Grundformen geſtaltet ſich alles chriſtliche Beten: als Gemeinſchaftstätigkeit in der liturgiſchen, als perſönlichſte Lebensfunktion in der individuellen Form. Von der Entfaltung der liturgiſchen Linie ſei hier nicht die Rede. Das Werden und Wachſen der perſönlichen Form dagegen iſt ein Stück europäiſcher Geiſtesgeſchichte, ein weſentliches ſogar, das, nur von einigen Dogmenhiſtorikern bisher leicht geſtreift, eine grundſätzliche und eingehende Darſtellung erheiſcht und mit innerlichſten Offenbarungen über das Weſen chriſtlicher wie europäiſcher Kultur lohnt*.

Auf der erſten Stufe iſt das perſönliche Gebetsleben der Chriſtenheit noch eng und faſt unlösbar ans liturgiſche gebunden. Äußere Form und innere Haltung der beiden Linien ſind kongruent. Der einfache, bibliſche Stil, die großen, ſchweren Inhalte: Dankſagung für das Heil, Erwartung des Herrn, Fürbitte für alle Brüder und Kirchen, innerſte Angleichung an Chriſtus und Verbindung von Herz und Schickſal mit ihm — das beſtimmt gleichermaßen den öffentlichen Gebetsgottesdienſt der Gemeinden, wie die ſeeliſche Haltung der großen Betergeſtalten, die uns die Geſchichte aufbehalten hat: ſo beten Stephanus, Paulus, Ignatius, Polykarp, ſo noch Cyprian, Perpetua und alle die Blutzeugen der erſten drei Jahrhunderte. Der genannte Inhalt und die großlinige Einfachheit der Form, volle Unmittelbarkeit der ſeeliſchen Beziehung beſtimmen das Gebet auf dieſer Stufe**.

In der zweiten Periode des chriſtlichen Altertums zeigt der Baum der Frömmigkeit neue Wachstumsringe. Menſchen, die erfüllt mit der antiken Kultur, geformt und erzogen vom griechiſch-römiſchen Geiſt,

* Dieſes Stück europäiſcher Geiſtesgeſchichte iſt Gegenſtand eines Werkes „Die geſchichtlichen Stufen der chriſtlichen Frömmigkeit", das aus der Feder des Verfaſſers erſcheinen wird. ** Die von Neueren verſuchte Scheidung zwiſchen „prophetiſcher" und „myſtiſcher" Religioſität iſt ſchon angeſichts der Tatſache verkehrt, daß die im Urchriſtentum vorkommende prophetiſche Religioſität, das ſog. Zungenreden und ähnliche pneumatiſche Erſcheinungen, entſchieden myſtiſchen Charakter trägt, übrigens im Verlauf der erſten Jahrhunderte ſo gut wie völlig ausſtirbt.

zum Chriſtentum gekommen waren, brachten die ſeeliſche Kompliziertheit des Kulturmenſchen mit ins Heiligtum. Die Gnade der Erlöſung hatte an ihnen mehr zu tun als an den apoſtoliſchen Herzen der erſten Zeit. Darum blühten nun auch auf dem gelockerten Boden der alten Kultur, den die Waſſer des Heiles getränkt, die Blumen der Frömmigkeit glühender, üppiger, bunter auf. Die individuelle Mannigfaltigkeit, die lyriſche Zartheit, die leidenſchaftliche Glut der Frömmigkeit des Kirchenväter-Zeitalters iſt nicht vor Gott, aber vor den Menſchen und für ſie, mehr als die Einfachheit der älteſten Zeit, eine Entfaltung, nicht im Weſen, aber im Ausdruck. Clemens von Alexandrien mit ſeinem die Brücke von der helleniſchen Welt zu Chriſtus ſchlagenden Hymnus „Ungebändigter Füllen Zügel", Auguſtin als das erſte volle Inſtrument des chriſtlichen Eros im Abendland, Hieronymus, der fromme Humaniſt, der die Brautlyrik des Hohenliedes in die chriſtliche Beſchaulichkeit einführt — worin freilich ſchon mehrere Morgenländer und auch Ambroſius vorangegangen —, die von zarter Empfindſamkeit durchdrungenen Kappadokier, alle dieſe Perſönlichkeiten offenbaren zuerſt die abendländiſche Geiſtigkeit. In ihnen trägt humaniſtiſches Menſchentum die Krone der Gottesweihe, kleidet ſich urchriſtliche Innigkeit und Hingebung in die vollen, reifen, ſatten Farben einer kulturgeſtalteten Individualität. Auf dieſer zweiten Stufe erblüht aus der pauliniſchen Wurzel der Chriſtusmyſtik ſchon die erſte Purpurroſe der Chriſtusminne. Die tranſzendentale Sehnſucht des chriſtlichen Herzens gewinnt oft drängenden, leidvoll-beglückten, in ſeeliſcher Zweiheit tragiſchen und geſpaltenen Ausdruck. Dieſe Menſchen leben nicht mehr mit neuteſtamentlicher Einfalt, die Welt genießend, als genöſſen ſie nicht: ſie ſpüren in allem den Widerhaken, fliehen die Welt aſketiſch — in der phyſiſchen Wüſte oder doch in der geſellſchaftlichen und ſeeliſchen —. Der Jungfräuliche iſt nun Pfleger des Gebets, darum durchzieht bald alle chriſtliche Andacht die herbe Süßigkeit der Entſagung, und, wo Streit und Sturm zum Schweigen gebracht, da ſingt eine myſtiſche Nachtigall in Melodien des Hohenliedes von der ruhevollen Stillung des unruhigen Herzens im metaphyſiſchen Liebesziel. Entſprechend den ſeeliſchen Stufen des aſketiſchen und myſtiſchen Weges ſpricht die individuelle Frömmigkeit in dieſer Periode jene polare Leidenſchaft aus, die fortan jeder chriſtlichen Frömmigkeit geblieben iſt: die Sündenangſt, das „De profundis", die Hilfeſchreie der Angefochtenen — und den trunkenen Jubel der Vereinigung, der im ſprach- und regloſen Starren der höchſten Verzückung erſtirbt.

Seeliſch bewegter, weit ausladender Ausdruck der inneren Gebetshaltung, die ſchon an ſich weniger unperſönlich, ſachlich, ſondern höchſt perſönlich und erlöſungshungrig und glückheiſchend iſt, entfernt ſich von der Objektivität und Gemeſſenheit der Liturgie. Jetzt und fürder klafft eine Kluft zwiſchen liturgiſchem Gemeindegebet und perſönlicher Andacht. Auch in dem Sinne bildet ſich der Gegenſatz fort, daß die ſeeliſche Fülle und myſtiſche Höhe der Andacht der führenden Geiſter nicht geteilt werden kann von der Maſſe, die ja nun nicht bloß an

Zahl, ſondern vor allem in der Qualität, nach der ſehr verſchiedenen, oft recht geſchwächten Innigkeit ihrer inneren Hinwendung zum Glauben, wirklich zur Maſſe geworden war. Die Maſſe bildet für die außerliturgiſche, perſönliche Andacht ihren eigenen Stil aus: Häufungen mündlicher Gebete, wie ſie der durchſchnittliche Aſket in der Wüſte ſchon pflegte, Reliquienkult, Heiligenverehrung in ausladenden Formen, über das Maß der liturgiſchen und dogmatiſchen Norm hinaus. Die Zentrierung auf Gott, Chriſtus und die Grundgedanken des Heiles, die von der Kirche amtlich in Lehre und Uebung ſtets feſtgehalten wird, verdunkelt ſich oft im Bewußtſein des Volkes. Dem Realismus der breiteren Schichten, deren Willen zur konkreten Erfahrung des Heils, iſt mit dem myſtiſchen Realismus der Taufe und der Euchariſtie noch nicht Genüge getan: In den Gräbern der Märtyrer und ſeit Konſtantin und Helena an den geographiſchen Schauplätzen des Lebens und Leidens Chriſti, in vermeintlichen Werkzeugen ſeines Leidens, in Lanze, Nägeln, Kreuz, erlebt der durchſchnittliche Menſch die Schauer der realen Berührung mit dem Ewigen der Heilsgeſchichte. Geiſtesmänner wie Hieronymus, die ſelbſt in feinerer, geiſtdurchdrungener, unwillkürlich auch kunſterzeugender Form, den Kult der geographiſchen und hiſtoriſchen Konkretheiten des gottmenſchlichen Lebens pflegten, mußten warnen vor den Verirrungen des Triebes, das ewige, zeit- und raumlos gewordene Bethlehem und Golgatha krampfhaft zu lokaliſieren. Während der Heilige und Aſket die inneren Wunder der Gottverbindung erlebt, lauern die durchſchnittlichen Chriſten an heiligen Orten und Gräbern auf das rohe Mirakel, das Prunk- und Demonſtrationsſtück des falſch verſtandenen Glaubens.

Auf der nächſten Stufe, der mittelalterlichen, ſetzt ſich die Spaltung zwiſchen Liturgie und Individualfrömmigkeit ebenſo fort, wie die andere zwiſchen Frömmigkeit der Geiſtesträger und durchſchnittlicher Frömmigkeit populärer Kreiſe. Für die weitere Entfaltung der beiden Linien ſind dabei ſtets die ſchon angedeuteten Geſetze wirkſam. In der hochgeſpannten Individualfrömmigkeit ſetzt ſich der Zug zur gemüt- und phantaſievollen Beſchäftigung mit einzelnen Anſichten des Lebens und der Perſönlichkeit Chriſti in der ganzen Fähigkeit und Neigung der mittelalterlichen Seele zur Veräſtelung und logiſchen Spaltung fort. Aus liturgiſchen Quellen iſt das entſprungen und das Jahr der Kirche zerlegt ja auch das Sonnenlicht des Heils in die einzelnen Farben der heilsgeſchichtlichen Anſchauung, obwohl der Erlöſungsgedanke durch den Tod im ewigen Opfer ſtets unverändert bleibt und als ſolcher den Mittelpunkt jeden Feſtes bildet. Nun wird dieſe abendländiſch-„ſentimentaliſche“ Neigung genährt durch das mehrere Geſchlechter hindurch flammend erhaltene Kreuzzugserlebnis. In der Kunſt iſt der verklärt thronende König der ewigen Herrlichkeit der Apſis-Moſaiken aus der Zeitloſigkeit ſeines Sitzens zur Rechten Gottes in die bildhaft geſehene Geſchichte herabgezogen worden. Als Menſchenſohn, der lebt und leidet, wird er Gegenſtand des innigſten Miterlebens. Ihn nachzuahmen, wörtlich, realiſtiſch, körperlich, iſt das

Bedürfnis der Zeit von Bernhard von Clairvaux bis zu Heinrich Seuſe und Mathias Grünewald. Der Heilige von Aſſiſi ſteht mitten in dieſer Kette, gewiß ſchöpferiſch und original in ſeinem beſonderen Stil des Chriſtuserlebniſſes — und ganz beſonders in der Paſſionsmyſtik —, durch ſeine Ordensbewegung und Dank der Anregung auf bildende Kunſt und Dichtung, die von ihm ausging. Aber er hat ſeinen deutlichen Vorläufer, und was an ihm typiſch iſt für die Frömmigkeit des Mittelalters, wird in anderen Geſtalten, ſo dem apoſtoliſch-armen und friedeſtiftenden Predigtwandern bei Norbert von Xanten, im innigen, bis zum körperlichen Erlebnis gehenden Mitempfinden der Paſſion bei verſchiedenen Frauen der Niederlande (beſ. Maria von Oignies) ebenfalls urſprünglich, rein und groß verkörpert. Aber das bildhafte Geſtalten dieſes myſtiſchen Miterlebens des gott-menſchlichen Erdenwallens knüpft ſich beſonders an den heiligen Franz, und ſo iſt er klaſſiſch geworden für einen ſtarken, vielfache Einzelformen umſchlingenden Zug der chriſtlichen Frömmigkeit und ſelbſt das Spieleriſche, lyriſch Tändelnde, das im Spätmittelalter ſich hier entfaltete (etwa in Seuſe oder in der Ebnerin von Mödingen), iſt in Franz ſchon angedeutet.

Die andere, weniger äußerlich bildmäßige, ſondern innerlich ſchauende, alles Einzelne in „uno oculi ictu“, wie ſchon Gregor d. Gr. von St. Benedikts viſionärem Schauen ſagt, zuſammenfaſſende Linie der myſtiſchen Vertiefung geht von St. Bernhard und den großen Viktorinern durch die Beſten der Hochſcholaſtik herauf bis Gerſon und offenbart ſich, mitunter dichteriſch geſtaltet, wie bei unſeren deutſchen geiſtlichen Minneſängerinnen, den von liturgiſchen Bildern und von der Lyrik des Hohenliedes gleichermaßen gefüllten großen Frauen von Helfta (Gertrud, Mechthild von Hackeborn und Mechthild von Magdeburg), mitunter prophetiſch weltbewegend wie bei Hildegard, Brigitta, und ganz am Schluß der Periode bei Katharina von Siena, oder ſcholaſtiſch-lehrhaft, aber perſönlichkeitdurchglüht wie bei dem gefährlichen Meiſter Eckehart. Ohne die Schwungkraft der Spekulation (ein Begriff, den das Mittelalter ganz myſtiſch faßte), aber ſeelenaufrührend mit den Mitteln der ſittlichen Beſchauung, in einer beſtimmt aſketiſchen Wendung, nicht ohne eine Beimiſchung ſtoiſch-müder Abkehr, wird die myſtiſche Linie, wieder mit bernhardiniſchen Elementen, durch das kulturzerrüttete 14. und 15. Jahrhundert in Tauler und den verſchiedenen Köpfen des Kreiſes der Brüder vom gemeinſamen Leben heraufgeführt und endet, wie in einem Kanon aller ſanften Lebensweisheit und gemäßigten myſtiſchen Innigkeit, in „der Nachfolge Chriſti.“

In dieſen verſchiedenen Linien hat das Mittelalter tatſächlich alle Motive erſchöpft, in denen ſich die chriſtliche Frömmigkeit entfalten mußte und konnte. Weſentlich Neues iſt in der nachmittelalterlichen Periode nicht mehr erſchienen. Die Signatur der nachreformatoriſchen Periode iſt das bewußte und beabſichtigte Stehenbleiben auf der Durchſchnittsſtufe des Mittelalters, auf der Ebene der populären Frömmigkeit. Die nachreformatoriſche Frömmigkeit iſt wie die Volksfrömmig-

keit des Mittelalters durch das ſtarke Abweichen von der liturgiſchen Linie gekennzeichnet. Wie der gotiſche Dom durch ſeine Größe und innere Gliederung, durch die Mannigfaltigkeit der Bilder und Eindrücke gar keine gemeinſame (im ſtrengen Sinne) aktive Teilnahme der Gemeinde am liturgiſchen Vorgang mehr ermöglichte, ja wie die ſpätmittelalterliche Frömmigkeit mit dem Kapellenkranz und ausgebildeten Syſtem der Nebenaltäre, Separatmeſſen und beſtellten Gottesdienſte die Andacht des Einzelnen oder des kleinen Konventikels an die Stelle der gemeinſamen liturgiſchen Andacht ſetzt, ſo zerfließt die nachreformatoriſche Frömmigkeit in einzelne Andachten und Andächtchen. Alles iſt ſpezialiſiert, Chriſti Geſtalt und Leben wird zerlegt in viele Anſichten und Teilanſichten: Kindheit, Paſſion, euchariſtiſche Gegenwartsform, fünf Wunden, Ölbergkampf, Schmerzensmann an der Marterſäule, Haupt voll Blut und Wunden und zuletzt — als letzte Spezifikation, das Herz oder auch der Name!

Das alles, in ſeiner großen Mannigfaltigkeit, iſt ſchon in der Andacht der großen Geiſter des Mittelalters da, als Viſion, als Symbol, als Mittel zum Zweck, eingeordnet in die myſtiſche Harmonie, die mannigfachſte Motive zum göttlichen Endziel ordnet. Nach der Reformation, in einem auch allgemein weit ſchwächeren und religiös matteren Geſchlecht wird es unharmoniſcher, mehr in Zweckbeziehung und Einordnung geſtört, kraftloſer in Form und Ausdruck, unwahrer und ſentimentaler ſchon in der Empfindung. Jetzt erſt wird, was im Mittelalter im ungünſtigſten Fall graziöſe Spielerei war, zu dem flachen, verlogenen, kitſchigen Getriebe betſchweſterlicher (leider noch häßlicher, wenn betbrüderlicher) Andächtelei, das der Franzoſe, der es vor allem züchtete, „Saint-Sulpicerie“ nennt, ſobald es ſich in der „Kunſt“, nein in der fabrikmäßigen Herſtellung von Devotionalien niederſchlägt. Gewiß wird in den paar großen Geſtalten der nachreformatoriſchen Frömmigkeit und in ihren Kreiſen vielfach der direkte Anſtoß zur Pflege beſtimmter Formen der beſtimmten Art zu finden ſein. So entſpringt z. B. der Herz-Jeſu-Kult, obwohl er in der Myſtik des Mittelalters ſchon vorkommt, in ſeiner herrſchend gewordenen Form dem hochſtehenden Kreis, der von St. François de Sales und ſeiner geiſtlichen Freundin, der hl. Madame de Chantal, ausging. Aber dort war er noch Ausdruck einer nach inneren Geſetzen fortentwickelten Chriſtusmyſtik. Erſt in der populären Entleerung vom myſtiſchen Erlebnis und theologiſchen Verſtändnis und in der banalen Sentimentaliſierung werden ſolche und ähnliche myſtiſche Formen zu „devotionettes“.

Die myſtiſche Hochſpannung des Sales-Kreiſes und des ganzen franzöſiſchen „humanisme dévot“ iſt ſo wenig in breitere Kreiſe gedrungen, als vorher die noch höhere der ſpaniſchen Myſtik um Thereſia und Johann vom Kreuz. Was die breiten Kreiſe beherrſchte und ihrer Frömmigkeit den Stil der Stilloſigkeit gab, war das von den Jeſuiten in vollem Abfall von dem hohen Geiſt und der perſönlichen Frömmigkeit ihres großen Stifters, freilich in Gehorſam gegen gewiſſe Grundſätze, die Ignatius in gegenreformatoriſcher Abſicht über

das „echt kirchliche" Empfinden ausſprach, bewußt gepflegte Syſtem einer möglichſt barocken, d. h. ſinnlich ausladenden, maſſenberückenden Volksfrömmigkeit ſüditalieniſchen Zuſchnitts. Zu deren unliturgiſchen Maſſivitäten kam noch die ebenfalls von den Jeſuiten im Gegenſatz zum Geiſt ihrer großen Heiligen Ignatius, Xavier und Borgia gepflegte Atmoſphäre der Pubertätsfrömmigkeit, die die ganze chriſtliche Welt als Knabenſeminar oder Jungmädcheninſtitut anſah und erzog. In dieſem Punkte wurde von der nachreformatoriſchen Frömmigkeit die Richtung der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, in deren Schuß ſie ſonſt blieb, völlig verlaſſen. Denn die war raſſiger geweſen. In einem anderen Punkte allerdings blieb die Linie gehalten und konſequent fortgeführt. So wie im ſpätmittelalterlichen Dom trotz aller Kapellen-Sezeſſion, trotz der weit getriebenen Spezialiſierung und der Ablenkung auf bunte Einzelheiten doch im Gefühl und Bewußtſein wenigſtens die Bindung und Hinrichtung auf den Mittelpunkt des Gotteshauſes, der Liturgie und des Glaubens, den Hochaltar als Opferſtätte des euchariſtiſch gegenwärtigen Chriſtus blieb, ſo iſt auch in der nachreformatoriſchen Religioſität trotz aller Andachten und Andächteleien doch die Einſtellung auf das Weſentliche, den Angelpunkt alles chriſtlichen Betens, die Perſon und das Fortleben des Gottmenſchen und beſonders ſeine ſakramentale Lebensform unbeirrt und herrſchend geblieben. Die nachreformatoriſche Frömmigkeit hat ſogar, folgerichtig in der mittelalterlichen Glaubenslinie fortſchreitend, das Bedürfnis gefühlt, die euchariſtiſchen Geſtalten vom Sakramentshaus auf den Hochaltar ſelbſt zu verſetzen und dem verborgenen Gott einen ganz intenſiven Kult auch außerhalb der liturgiſchen Feier zu widmen.

In dieſer Entfaltung des ſtillen, geradezu myſtiſch abgeſchiedenen euchariſtiſchen Kultus iſt der neuzeitlichen Frömmigkeit ein Erneuerungsborn geſchenkt und in der neueſten, durch Pius X. amtlich anerkannten und eingeführten Bewegung der häufigen Kommunion, die nur ein Teil der liturgiſchen Erneuerung ſelbſt iſt, liegt eine kräftige Betonung der altkirchlichen Frömmigkeitslinie, ein bewußtes Eingehen auf die unabgeſchnittene Ganzheit der Überlieferung, ein erneutes Zentrieren und Harmoniſieren der zerfahrenen, zerſplitterten, desorientierten Frömmigkeit. Denn hier, im Glauben an Chriſti reales Fortleben und in der myſtiſchen Teilnahme daran, liegt, wie der Grundgedanke des Chriſtentums als Religion, ſo auch der Kern des chriſtlichen Gebetslebens. Hier ſchließt ſich auch der Ring des geſchichtlichen Weges, hier iſt die völlige reale wie ſeeliſche bewußte Gleichheit und innerſte Identität der katholiſchen Gegenwart mit dem Urchriſtentum wie mit jeder anderen einzelnen Stufe der chriſtlichen Entfaltung unmittelbar und wirklich gegeben, zugleich auch bewußt und deutlich ausgedrückt.

Pater Alois Mager O. S. B.
Mystik und Katholizismus

Der Hochgang der religiösen Bewegung der Gegenwart soll eine Wiederholung der Religiosität der Romantik sein. Wir können diese Ansicht nicht teilen. Beide Bewegungen haben allerdings äußerlich manche Züge miteinander gemein, innerlich aber unterscheiden sie sich durch wesentliche Verschiedenheiten ihrer Ursprünge. Die Romantik war ein Zwischenglied in der zwar einzigartig großen, aber in absteigender Linie sich vollziehenden Entwicklung vom äußersten Idealismus zum äußersten Naturalismus. Die Bewegung dagegen, von der die heutige Menschheit religiös getragen wird, drängt vom nackten Positivismus in aufwärtssteigender Linie zu geistigster Innerlichkeit. Beiden Bewegungen gemeinsam ist ein ausgesprochen mystischer Einschlag. Während aber die mystische Welle der Romantik in Gefühlsüberschwang und Naturschwärmerei verebbte, wollen die mystischen Impulse der Gegenwart die Seelen zum unmittelbaren Bewußtwerden des göttlichen Gegenwärtigseins und Wirkens emportragen.

Die Frage nach dem Wesen der Mystik ist für uns Gegenwartsmenschen keine bloße religiöse Teilfrage. Sie ist uns Weltanschauungsfrage in der Vollbedeutung des Wortes.

Daß Mystik und Katholizismus nicht nur wesensverwandt, sondern wesenseins ineinander verschlungen sind, wurde nie und von keiner Seite im Ernst bestritten. Den Tatsachen aber widerspräche es, wollte man beide Begriffe einfach als Glieder einer Gleichung betrachten. Wahre Mystik gehört wesenhaft zum Ganzen der katholischen Religiosität, aber katholische Religiosität muß im Einzelfall nicht wesensnotwendig Mystik sein. Von jeher sah die katholische Kirche in den mystischen Heiligen die reifsten Früchte ihres Heilswerkes an den Menschenseelen. An ihnen hat sie ihre gottgegebene Sendung restlos auswirken können: Umwandlung des inneren Menschen aus seiner Leibverfangenheit zur Freiheit der Kinder Gottes. Wenn Heiler Mystik „die unsichtbare Seele des ganzen Katholizismus, seinen verborgenen inneren Lebensquell" nennt, so kann damit, je nach dem unterlegten Sinn, eine ebenso große Wahrheit wie Unrichtigkeit ausgesprochen sein. Seele und innerer Lebensquell der Kirche sind die Lehre und die Gnadenmittel, die sie von Christus bei ihrer Stiftung empfangen hat. Lehre und Gnadenmittel aber blieben bedeutungslos, wenn sie in den Seelen nicht Wirklichkeiten schüfen. Zur vollendetsten Wirklichkeit hienieden entfalten sie sich in den wahrhaft mystischen Seelen. So stellt tatsächlich Mystik die Seele und den inneren Lebensquell der in den Einzelmenschen Wirklichkeit gewordenen Kirche dar. Zur Fälschung der geschichtlichen Wirklichkeit aber wird die Gleichsetzung zwischen Mystik und Katholizismus in dem Augenblick, in dem „mystische" Frömmigkeit in konstruktivem Gegensatz zu „prophetischer" Frömmigkeit eine

willkürliche Begriffsverengung erfährt in dem Sinne, daß „mystische Frömmigkeit" das Wesen der katholisch-christlichen, die „prophetische Frömmigkeit" das Wesen der nichtkatholisch-christlichen Religiosität ausmacht. Es geht nun einmal nicht an, Mystik schlechthin zum Ausdruck des „Affektlosen, Passiven, Quietistischen, Resignierten, Kontemplativen" zu stempeln und sie mit der Marke des spezifisch Katholischen zu versehen, um im schroffen Gegensatz dazu das „Weltaufsuchende und -bejahende, die hl. Leidenschaftlichkeit, den Lebenswillen, den Behauptungsdrang, das Wert- und Aufgabenverwirklichende" der prophetischen Frömmigkeit zum Typ des Nichtkatholischen zu prägen.

Seit altersher unterschied die katholische Lehre heiligende Gnaden (gratiae gratum facientes) und sogenannte freiverliehene Gnadengaben oder Charismen (gratiae gratis datae). Zur ersten Kategorie zählen alle Gnaden, die den Einzelmenschen zu ihrer persönlichen Heiligung und Vollendung verliehen werden. In der anderen Gruppe werden alle Gnaden aufgeführt, die zunächst nicht der persönlichen Heiligung des unmittelbaren Empfängers, sondern der Heiligung, Hebung und Förderung der Gemeinschaft dienen, z. B. Propheten-, Sprachen, -Wundergaben. Beide Gnadenarten können sich in ein und demselben Träger vereinigen, aber auch getrennt voneinander vorkommen. An sich wäre es möglich, daß die Charismen Menschen zuteil werden, die selbst unheilig sind, die nicht im Stand der heiligmachenden Gnade stehen. Niemals aber kann von Frömmigkeit gesprochen werden, wo die heiligenden Gnaden fehlen. Die Unterscheidung der Frömmigkeitstypen und Gebetsweisen in mystische (= katholische) und in prophetische (= nichtkatholische) krankt an einem unheilbaren inneren Widerspruch. Zu allen Zeiten gab es in der katholischen Kirche „mystische Propheten" und „prophetische Mystiker". Prophetische Frömmigkeit gehört mit demselben Recht, wie die mystische, zum inneren Wesen der katholischen Religion. Bernhard, Ignatius, Hildegard, Gertrud, Theresia waren bei aller mystischen Innerlichkeit sozial gerichtete und eminent sozial tätige Persönlichkeiten.

Letzten Endes kann die Entscheidung der Frage, die wir eben streiften, nur aus einer scharf gefaßten Wesensbestimmung dessen kommen, was die Kirche von jeher als Mystik betrachtete. Was ist denn Mystik im Sinn der katholischen Lehre? Weder die Heilige Schrift noch das kirchliche Lehramt noch die überlieferte Dogmatik geben uns eine klar formulierte Antwort. Sonst wären die Meinungsverschiedenheiten undenkbar, die gerade in der Gegenwart mehr denn je über das Wesen der Mystik in katholischen Kreisen herrschen.

In Frankreich stehen zwei Richtungen einander gegenüber. Die einen mit Saudreau und Lamballe an der Spitze sehen in der Mystik nichts anderes als eine intensivere Gradsteigerung des Gnadenlebens, wie es jeder Christ führen soll. Die anderen, deren Wortführer Poulain ist, finden im mystischen Erlebnis einen ganz neugearteten Seelenzustand, der sich von der gewöhnlichen Tugendtätigkeit als artverschieden ab-

hebt. Diese beiden Richtungen wurden zur Theorie eines alten und neuen Weges umgeprägt. Sie ging durch Emil Dimmler, und zwar auf die Spitze getrieben, als handle es sich um einander sich ausschließende Gegensätze, in die deutsche mystische Literatur über. Zahn in seiner sorgfältig abwägenden „Einführung in die christliche Mystik" (2. Aufl., Paderborn 1918) und neuestens Krebs in seinen von den lehramtlichen Kundgebungen der Kirche ausgehenden „Grundfragen der kirchlichen Mystik" (Freiburg i. Br. 1921) verfallen ja nicht in das schroff Alternative der These Dimmlers — davor bewahrt sie wissenschaftliche Besinnung — aber einen klar ausgesprochenen Standpunkt suchen wir auch bei ihnen vergebens. In England entstand ein Streit um die Mystik zwischen Benediktinern und Dominikanern (vgl. The Tablet 1920). Anlaß dazu gab eine Bemerkung des Benediktinerabtes Butler in seinem bedeutenden Werk „The Benedictine Monachism", daß nämlich die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts jene unmittelbare erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes, von der Johannes vom Kreuz und Theresia sprächen, in ihren umfangreichen Werken nicht behandelten. Die quellenmäßig gestützte Behauptung des bekannten Väterforschers, Dom Chapman, auch Thomas von Aquino hätte das erfahrungsmäßige Innewerden der Gegenwart Gottes, von dem die spanische Mystik redet, nicht erörtert, konnte von den Dominikanern nicht entkräftet werden.

Dagegen versucht Garrigou-Lagrange in einer von den Professoren des Collegio Angelico in Rom herausgegebenen Zeitschrift „La vie spirituelle" die Mystik auf der Theologie des heiligen Thomas aufzubauen.

Vorläufig scheinen wir von einer einheitlichen, alle Erscheinungen des mystischen Lebens erklärenden Wesensbestimmung der Mystik noch sehr weit entfernt zu sein. Wohl hat sich das kirchliche Lehramt wiederholt über Punkte geäußert, die sicher pseudomystischer Natur sind (gegen Eckhardt, Molinos, Fénélon). Bis heute aber hat es keine Entscheidung darüber getroffen, was eigentlich das Wesen der Mystik ausmacht, oder darüber, was Mystisches von Nichtmystischem unterscheidet.

Angesichts so vieler Meinungsverschiedenheiten auf dem Gebiete der Mystik darüber, wo die Grenzen des Mystischen ansetzen, lag der Gedanke nahe, das mystische Erlebnis kirchlich anerkannter Heiliger auf exaktwissenschaftlichem Weg zu erfassen. Was die Gegenwart vor allem interessiert, ist die Mystik als Seelenzustand. Die kirchliche Gnaden- und Heiligungslehre wird vorbehaltlos vorausgesetzt.

Worin besteht nun nach den Aufzeichnungen kirchlich anerkannter Mystiker der seelische Vorgang des mystischen Erlebnisses? Wir wollen hier keine Dogmatik der Mystik schreiben. Wir könnten da nur längst Gesagtes wiederholen. Unser Bemühen zielt vielmehr darauf ab, die seelischen Faktoren aufzufinden, welche die natürliche Grundlage des mystischen Erlebnisses bilden.

Nur unter zwei Bedingungen kann uns die exaktwissenschaftliche Erforschung des mystischen Erlebnisses gelingen: Einmal müssen wir über ein Material verfügen, das den Anforderungen der heutigen Psy-

chologie gerecht wird, und dann müssen wir die Methode der neueren Psychologie bei Untersuchung des höheren Seelenlebens zur Anwendung bringen, nämlich die vom Geist des Experimentes getragene Selbst- und Fremdbeobachtung. Wir können für die Behandlung unserer Frage also nur Aufzeichnungen benützen, die auf einer Selbstbeobachtung beruhen, wie wir sie heute von Versuchspersonen auf den psychologischen Instituten verlangen. Selbstbeobachtung in diesem Sinn treffen wir weder bei den altchristlichen noch bei den mittelalterlichen Mystikern an. Erst mit der Entdeckung des natürlichen Menschen in der Renaissance begegnen wir der natürlichen Fähigkeit, den Seelenblick, die Aufmerksamkeit, und zwar unmittelbar — und nicht erst durch das Mittel eines fertigen Denk- und Sprachsystems, das aus einem anderen Erfahrungsgebiet stammt —, auf rein Seelisches zu lenken, um es systematisch zu beobachten. Aus dieser Zeit stammen die Schriften der heiligen Theresia (1515—1582). Sie sind in der Tat von einer Selbstbeobachtung diktiert, die auch den anspruchsvollsten Psychologen der Gegenwart in Staunen setzt. Nehmen wir die handschriftlichen Aufzeichnungen von durchaus glaubwürdigen Gegenwartsmystikern hinzu, so verfügen wir über ein Material, das uns erlaubt, die Grundlinien des mystischen Erlebnisses zu bestimmen. Das Einschränken unseres Forschungsgebietes auf Theresia und Gegenwartsmystiker hat lediglich methodische Bedeutung. Es soll keineswegs ein Werturteil, weder ein absolutes noch ein relatives, über die frühere Mystik ausgesprochen sein. Wir sind vielmehr der Meinung, daß die mittelalterliche Mystik an Tiefe und Innigkeit, die altchristliche Mystik an Ursprünglichkeit und elementarer Kraft vor der spanischen und Gegenwartsmystik vieles voraus hat. Nur meinen wir, daß alle bisherigen Bemühungen, dogmatisch oder geschichtlich, zu einer das Kernerlebnis der Mystik umgrenzenden Wesensbestimmung zu gelangen, an auseinanderstrebenden Punkten endeten. Wir kamen zur Ueberzeugung, daß auf psychologischem Weg am ehesten ein den Tatsachen entsprechendes Ergebnis zu gewinnen wäre. Dieser Weg aber war nur gangbar, wenn beide oben angeführten Bedingungen erfüllt waren. Gelänge es uns, psychologisch den Grundriß des mystischen Erlebnisses zu bestimmen, dann hätten wir auch endlich einen sicheren Schlüssel zum vollen Verständnis der unerschöpflichen, aber vielfach verborgenen und verschütteten Schätze der altchristlichen und der mittelalterlichen Mystik. Wir könnten uns überzeugen, wie das christliche mystische Erlebnis im Grund zu allen Zeiten und überall dieselben Wesensmerkmale aufweist und sich nur in der Wiedergabe, Auswertung und Darstellung die Verschiedenheit der jeweiligen Kulturentwicklung abspiegelt.

Der Raum, der uns hier zur Verfügung steht, gestattet nicht, die Antwort in genetischer Entfaltung vorzuführen. Wir können nur Endergebnisse und unmittelbar daraus sich ergegebende Folgerungen, gleichsam ihre unmittelbarsten Ausstrahlungen vorlegen.

Drei irrige Anschauungen, die heute noch weit verbreitet sind, müssen von vornherein ausgeschieden werden: Rein seelisch bedeutet das my-

stische Erlebnis keinen Ausnahmezustand, den Gott in jedem einzelnen Fall auf wunderbare Weise bewirken müßte. Mystik ordnet sich harmonisch ein in die Natur der menschlichen Seele und ihre Gesetze. Ferner stellt sich uns das mystische Erlebnis in seiner seelischen Grundlage nicht als Wirkung einer außerhalb der gewöhnlichen Heilsordnung stehenden, wesensverschiedenen Gnade dar. Mystik gehört ihrem Wesen nach in den Rahmen des allgemein christlichen Gnadenlebens. Endlich muß der Annahme entgegengetreten werden, als käme das eigentliche Wesen der Mystik nur in Visionen, Ansprachen, Offenbarungen zur Auswirkung. Der spanischen und der Gegenwartsmystik gelten diese Arten von Erscheinungen des mystischen Lebens mit Recht als Zufälligkeiten, als mehr oder weniger selbstverständliche Zugaben.

Mystisches Leben wirkt sich aus als ein organisches Stadium in der großen Seelenumwandlung, die das Christentum in der Menschheit vollzieht bis zur Endvollendung in der Auferstehung und Pneumatisierung der Leiber.

Die Eigenart dessen, was von jeher Mystik genannt wurde, wird wesentlich bestimmt nicht etwa durch ein neugeartetes Verhältnis Gottes zur Seele, sondern durch ein andersartiges Verhalten der Seele zu Gott. Das natürliche und übernatürliche Wirken Gottes auf die Seele kann immer nur grad-, nicht artverschieden sein. Wohl aber kann die Verhaltungsweise der Seele gegenübee dem göttlichen Gnadenwirken nicht bloß grad-, sondern auch artverschieden sein. Hier liegt die Wurzel, aus der wesenhaft die Unterscheidung zwischen mystischem und nichtmystischem Leben hervorgeht.

Offenbarung sowohl als wissenschaftliche Besinnung bezeugen uns, daß die eine Menschenseele hienieden in naturhafter Einheit mit dem Leib verbunden ist, obwohl sie die Anlage und Fähigkeit besitzt, unabhängig vom Leib als reiner Geist zu bestehen und tätig zu sein. Es bedarf kaum eines Beweises dafür, daß die Tätigkeit der Seele in ihrer Leibverbundenheit von derjenigen in ihrer Leibgetrenntheit nicht grad-, sondern artmäßig sich unterscheidet. Es wäre weder gegen die Offenbarung noch gegen die wissenschaftliche Widerspruchslosigkeit, wenn eine psychologische Analyse des mystischen Erlebnisses zum Ergebnis käme, daß die Seele schon während ihrer Leibverbundenheit sich als reiner, leibunabhängiger Geist betätigte. Sie bliebe ihrem Sein nach zwar mit dem Leib verbunden, ihrem Tätigsein nach aber würde sie über ihre Leibverfangenheit hinaus zur Wirksamkeitsweise des reinen, leibgetrennten Geistes erhoben. Nach dem Grundsatz der Alten „a posse ad esse non valet illatio“ könnten wir aus der bloßen Möglichkeit jenes neuen seelischen Verhaltens noch nicht auf sein wirkliches Vorhandensein schließen. Mit der Überzeugungskraft der Tatsachen aber zeigt uns eine unvoreingenommene Analyse der mystischen Erlebnisse, wie sie uns in den einwandfreien Aufzeichnungen der spanischen und der Gegenwartsmystik vorliegen, daß das Artunterscheidende des Mystischen gerade in dem Verhalten der Seele als reinen Geistes gegenüber dem göttlichen Gnadenwirken wurzelt. Wir stoßen hier auf eine

alte philoſophiſche Unterſcheidung der einen Menſchenſeele in ψυχή und πνεῦμα, anima und spiritus, Leibſeele und Geiſtſeele. Gewöhnlich chriſtliches Leben wäre danach charakteriſiert durch das leibſeeliſche Verhalten, myſtiſches Leben durch das geiſtſeeliſche Verhalten der Seele gegenüber dem gnadenwirkenden Gott.

Myſtiſche, d. h. geiſtſeeliſche Tätigkeit der Seele gegenüber dem Gnadenwirken Gottes offenbart ſich bei ſeinem erſten Auftreten nicht als fertiger, ein für allemal abgeſchloſſener Zuſtand, ſondern als ein Werdendes, einer ſtufenweiſen Entwicklung Fähiges. Die Stufenfrage iſt ein weſentlicher Teil der Lehre von der Myſtik. Der Übergang von der leibſeeliſchen zur geiſtſeeliſchen Betätigung iſt jedoch ſo ſcharf ausgeprägt, daß ein Irrtum für den Erlebenden kaum möglich iſt. Wie der Unterſchied zwiſchen myſtiſch und nichtmyſtiſch letzten Endes auf die Unterſcheidung zwiſchen Leibſeele und Geiſtſeele zurückgeht, ſo haben wir in der Entwicklung des myſtiſchen Lebens nichts anderes als eine ſtufenweiſe Ausſchaltung des Leibſeeliſchen und eine in demſelben Grad voranſchreitende Verſelbſtändigung des Geiſtſeeliſchen zu erblicken. Ja, wenn wir die vormyſtiſchen Gebetsſtufen des mündlichen und des betrachtenden Gebetes, des Affektgebetes und des Gebetes der Einfachheit auf ihren pſychologiſchen Wertgehalt prüfen, ſo finden wir, daß ſie das Leibſeeliſche nach und nach auf ein Minimum zurückführen. Das Gefühl der Nähe Gottes, das oft im Gebet der Einfachheit auftritt, bewegt ſich gerade auf der Grenze zwiſchen myſtiſchem und nichtmyſtiſchem Gebetsleben. Es iſt das erſte Dämmern, das leiſe Durchbrechen der Strahlen des geiſtſeeliſchen Reiches.

Nach der ſpaniſchen Myſtik vollzieht ſich das myſtiſche Leben in drei Stufen: Gebet der Ruhe (oracion de quietud), Gebet der Vereinigung mit dem ekſtatiſchen Gebet (oracion de union y de arrobamiento) und geiſtliche Vermählung (matrimonio espiritual).

Im Gebet der Ruhe, in dem die Seele zum erſtenmal geiſtſeeliſch tätig wird, geht der Leib mit der leibſeeliſchen Tätigkeit in eine Art Schlummer ein. Der Myſtiker hat zwar noch ein dämmerhaftes Bewußtſein von Raum und Zeit, aber die leibſeeliſchen Funktionen ſind doch ausgeſchaltet. Die Geiſtſeele ſchaut ſich unmittelbar ſelber und gleichſam in einiger Entfernung den gnadenwirkenden Gott. Die Entfernung zwiſchen Gott und der Seele in dieſer unmittelbaren und erfahrungsmäßigen Erkenntnis iſt bedingt durch die Hemmungen in der Seele, die aus der ungeordneten Leibesgemeinſchaft herrühren. Wird mit der Läuterung der Seele durch Verdemütigung und Selbſtverleugnung Ernſt gemacht, dann nähert ſich Gott gleichſam der Geiſtſeele, umfängt und umhüllt ſie. Es iſt das Gebet der Vereinigung. Sowohl das Gebet der Ruhe als auch das Gebet der Vereinigung ſind noch keine Dauerzuſtände. Beide treten nur zeitweiſe auf, zunächſt nur 10 bis 15 Minuten, ſpäter bis zu einer Stunde und darüber. Zwiſchen hindurch betätigt ſich die Seele in ihrer gewöhnlichen leibſeeliſchen Weiſe. Das Gebet der Vereinigung bedeutet einen entſcheidenden Schritt auf dem Weg der Ausſchaltung des Leibſeeliſchen und der Steigerung

der geistseelischen Betätigungsweise. Die Seele verliert hier vollständig das Bewußtsein von Raum und Zeit. Beim weiteren Voranstreben im Gebet der Vereinigung geht die Seele in ein Stadium ein, in dem Gott plötzlich, unvermittelt sie an sich zieht oder vielmehr an sich reißt, so unvermittelt, daß der Mystiker meint, die Seele würde vom Leib getrennt. Der Leib erstarrt, wird selber gleichsam mit nach oben gerissen. Es ist das ekstatische Gebet. Hier erreicht das den Höhepunkt, was wir negativ als Wesensmerkmal des mystischen Gebetes kennzeichneten: Ausschaltung des Leibseelischen. Im normalen Verlauf des mystischen Lebens stellt die Ekstase durchaus nichts Außergewöhnliches dar. Sie ist ein selbstverständliches, organisches Zwischenglied im gewöhnlichen Entwicklungsgang des mystischen Lebens. Die Mystiker selber sind weit entfernt, in der Ekstase den Höhepunkt des mystischen Lebens überhaupt zu sehen. Sie bedeutet vielmehr etwas Unvollkommenes, Unfertiges, eine Folge der Schwäche des Leibes. Nur das negative Moment erreicht hier seinen Höhepunkt, die Ausschaltung des Leibseelischen, nicht aber das positive, nämlich die Höchststeigerung des Geistseelischen.

Solange die Seele in naturhafter Einheit mit dem Leib verbunden ist, besteht die Vollendung des Geistseelischen nicht in einer gänzlichen Ausschaltung des Leibseelischen, sondern in der harmonischen Unterordnung des Leibseelischen unter das Geistseelische. Dies geschieht im dritten Grad des mystischen Lebens in der geistlichen Vermählung. Hier durchdringen sich Gott und Seele so innig, daß sie bei aller Wesensunterschiedenheit gleichsam nur eine Tätigkeit besitzen. Johannes vom Kreuz gebraucht den treffenden Vergleich: wie Luft und Hitze, trotz ihrer Wesensverschiedenheit, in einer Bewegung zittern, so vereinigen sich Gott und Seele gleichsam zu einer einzigen Tätigkeit. In der geistlichen Vermählung wird die geistseelische Betätigung zum Dauerzustand. Während auf den früheren Stufen der Mystiker sich nicht gleichzeitig mit äußeren Arbeiten abgeben kann, erleidet hier die berufliche Beschäftigung keine Unterbrechung mehr. Das psychische Gesetz, wonach zwei Aufmerksamkeitsleistungen nicht gleichzeitig vollzogen werden können, scheint hier aufgehoben. Es herrscht vollendete Harmonie zwischen leibseelischer und geistseelischer Tätigkeit.

Welche unmittelbare Folgerungen ergeben sich aus der Gleichsetzung von mystischem und geistseelischem Leben? Wenn als Grundtatsache des mystischen Erlebens feststeht, daß die Seele in ihm als reiner Geist sich betätigt, so wachsen aus dieser Wurzel alle anderen Tatsachen und Erscheinungen des mystischen Lebens als Selbstverständlichkeiten hervor. Betätigt sich nämlich die Seele als reiner Geist, so muß sie sich selber unmittelbar und erfahrungsmäßig wahrnehmen. Und indem sie sich selber unmittelbar wahrnimmt, erkennt sie mit derselben Unmittelbarkeit alles, was in ihr vorgeht, also das seinerhaltende und gnadenmitteilende Wirken Gottes. Die heiligmachende Gnade ist eine Wirkung des dreifaltigen Gottes. So können wir verstehen, daß die Mystiker in den höheren Stufen von einem Schauen der Dreifaltigkeit sprechen.

Es hat auch nichts mehr Unverständliches für uns, wenn die Mystiker ihr Erleben als ein unmittelbares, erfahrungsmäßiges Wahrnehmen Gottes umschreiben. Wir begreifen ferner, daß die Mystiker diese neue Art von Gotteserkenntnis gegenüber der mittelbar und schlußweise erworbenen als passiv bezeichnen. Passiv sagt in der Mystik nicht dumpfes Erleiden, Untätigkeit, sondern unmittelbares Erkennen und Wollen nach Art der Sinneswahrnehmung. Es bedeutet die Unfähigkeit, sich von selber in den Zustand geistseelischer Betätigung zu versetzen. Wie das Auge nicht sehen kann, ohne daß der Sehgegenstand auf es einwirkt, ebensowenig kann die Seele geistseelisch tätig sein, ohne von Gott angezogen zu werden. Das Sehen selber aber ist Tätigkeit des Auges, nicht des Gegenstandes.

Eine Frage von allergrößter Wichtigkeit für das Verhältnis zwischen Mystik und kirchlichem Lehramt müssen wir wenigstens noch kurz berühren. Es wird ziemlich allgemein zugestanden, daß mystisches Leben zur vollen Entfaltung nur in der katholischen Kirche kam. Wie erklärt sich diese auffallende Tatsache?

Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist es, über die Reinheit und Unversehrtheit des Glaubens zu wachen. Zwischen Glauben und Schauen scheint ein gewisser Widerspruch zu bestehen. Die Mystiker reden nämlich davon, daß sie Gott unmittelbar, erfahrungsmäßig erkennen oder vielmehr schauen. Der Gegenstand des Schauens kann nicht, so möchte man einwenden, gleichzeitig Gegenstand des Glaubens sein. Die Wissenschaft der Mystik hätte nichts Dringlicheres zu tun, als die Natur und Art des mystischen Schauens aufzuklären und zu bestimmen. Soviel darf jetzt schon als sicher angenommen werden, daß die mystische Gotteserkenntnis nicht schlechthin Glaubenserkenntnis in leibseelischen Begriffen und Vorstellungen, noch die unfehlbare und unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Wesens an sich ist, wie sie die visio beata mitteilt. Das mystische Gotterkennen kann nur im Gegenhalt zur schlußweisen Gotteserkenntnis der Leibseele unmittelbar genannt werden Im Vergleich zur Gottanschauung im Jenseits hingegen kann sie nicht als unmittelbar im vollen Sinn gelten.

Was in der mystischen Erkenntnis im eigentlichen Sinn unmittelbar wahrgenommen wird, ist die eigene Seele und das natürliche und übernatürliche Wirken Gottes in ihr. Nur durch dieses Mittel wird dann der wirkende Gott selber wahrgenommen. Da zwischen Gott und der Seele kein Mittel, außer der Seele selber steht, so kann auch die mystische Erkenntnis des wirkenden Gottes in einem weiteren Sinn als unmittelbar bezeichnet werden.

Unser Temperatursinn z. B. nimmt auch nicht den wärmenden Gegenstand an sich wahr, sondern nur das Wärmen des Gegenstandes und den Gegenstand nur mittels der Wärmeempfindung. So darf auch die Sinneswahrnehmung nicht als unmittelbar im eigentlichen Sinne angesprochen werden. Und doch ist und bleibt sie erfahrungsmäßige Erkenntnis. Eine ähnliche Unmittelbarkeit und Erfahrungsmäßigkeit, wie für die Sinneswahrnehmung, nehmen wir für das mystische Er-

kennen in Anſpruch. Sie unterſcheidet ſich indes von jener Unmittelbarkeit, die das Gottſchauen im Jenſeits auszeichnet.

Gott wird alſo im myſtiſchen Erkennen durch das Mittel der erkennenden Seele ſelber und der von ihm empfangenen Wirkung wahrgenommen. Solange die Seele ihrem Sein nach mit dem äußeren Leib zu naturhafter, d. h. werdender Einheit verbunden iſt, bleibt auch ihr geiſtſeeliſches Tätigſein im myſtiſchen Erkennen änderungs- und entwicklungsfähig. Hier liegt die Wurzel all der Irrtumsmöglichkeiten, denen die Myſtik zu allen Zeiten ausgeſetzt war. Die myſtiſche Gotteserkenntnis iſt nur halbunmittelbar. Die ſchauende Seele beſitzt während ihrer Leibgebundenheit noch nicht die ewig unverrückbaren Grenzen ihres Seins. Daher die Irrtumsmöglichkeit des myſtiſchen Schauens. Das myſtiſche Leben kann daher auch auf ſeinen Höhepunkten des Glaubens nicht entbehren.

Im Erfaſſen ihres eigentümlichen Gegenſtandes irrt die Sinneswahrnehmung nie. Irrtümer ſchleichen ſich erſt ein bei der rückwendigen Auswertung und Ausdeutung des Wahrgenommenen durch das Urteil. Auch der Myſtiker irrt im Schauen ſelber nicht. Die Ausſprüche der heiligen Thereſia lauten in dieſem Punkt kategoriſch. Bei der Wiedergabe und Wertung des Geſchauten aber kann er ebenſo fehlgehen, wie in der gewöhnlichen leibſeeliſchen Erkenntnis. Die Gefahr des Irrens wird dadurch noch erhöht, daß das myſtiſch Geſchaute erſt in die Vorſtellungs- und Begriffswelt der leibſeeliſchen Erkenntnis transponiert werden muß.

Irrtümer des Myſtikers wirken auf das myſtiſche Erleben ſelber zerſetzend und auflöſend zurück. Daher die oft beſtätigte Erſcheinung in der Geſchichte, daß überall da, wo die Übereinſtimmung zwiſchen Myſtik und kirchlichem Lehramt fehlt, die Entartung und der Verfall der Myſtik unausbleiblich iſt. Die katholiſche Religion erhält, fördert und vollendet kraft ihrer Lehrunfehlbarkeit das myſtiſche Leben. Ohne das kirchliche Lehramt verlöre ſich die Myſtik mit innerer Notwendigkeit ins Chaotiſche. So führt uns logiſche Folgerichtigkeit zu einem Schluß, der die Anſchauung Heilers, als wäre Myſtik die Seele und Quelle des Katholizismus, gerade umkehrt: Nicht die Myſtik iſt Seele und Quelle der katholiſchen Religioſität, ſondern die katholiſche Kirche mit ihren Gnadenmitteln und ihrer unfehlbaren Lehre iſt Seele und Quelle jeder lebens- und vollendungsfähigen Myſtik.

Herman Hefele / Zur Typik katholiſcher Frömmigkeit

So vielgeſtaltet auch heute noch im Katholizismus die äußere Formenwelt des religiöſen Lebens erſcheinen mag, verglichen mit der vergangener Zeiten hat ſie doch weſentliches an Fülle des Inhalts, an Klarheit der Linien und Beſtimmtheit des Stils ver-

loren. Dabei kommt weniger in Betracht, daß Neuſchöpfungen ausgeblieben ſind — die bilden ſich immer nur langſam und naturgemäß nur unterm verhüllenden Mantel irgendwelcher Tradition; entſcheidend iſt vielmehr, daß gerade die alten Traditionen verflachen, verblaſſen und an geſtaltender Kraft ſowohl als an differenzierendem, ſcheidendem und ordnendem Willen verlieren: die äußere Form der Frömmigkeit wird abſtrakter, unwirklicher und ungeſchichtlicher. Die kirchlichen Orden und Kongregationen, einſt aus ihrem ganzen Weſen und aus ihrem geſchichtlichen Koſtüm heraus die Träger ſtarker, ausgeprägter und differenzierter Formen, verlieren durch die allmählich einſetzende ſtraffere Zentraliſierung ihres inneren Gefüges an beweglicher Lebendigkeit und durch ihre bewußtere Eingliederung in das Ganze des kirchlichen Organismus an Werten der geſonderten Exiſtenz; ſie ſchleifen ihre charakteriſtiſchen Merkmale ab, nivellieren ihre ſcheidenden Akzente, gleichen ſich einander an und ſtreben einem allgemeinen und ſchematiſchen Typus zu. Der Weltklerus, dem in früherer Zeit die Pflege der landſchaftlichen Sonderformen des religiöſen Lebens gegeben war, beginnt durch eine zunehmende Schabloniſierung der theologiſchen Erziehung und der religiöſen Schulung, durch eine früher nicht gekannte Freizügigkeit der kirchlichen Berufe und durch die Einſtellung auf weſentlich neue, internationale Formen der Paſtoration die letzte Eignung für dieſe Aufgabe zu verlieren; er verſinkt, äußerlich und innerlich, in der Tagesarbeit einer Seelſorge, die im Grund mehr auf ſoziale Organiſation als auf religiöſe Belebung zielt, und hat zumeiſt weder Kraft noch Zeit noch Verſtändnis, den Problemen religiöſer Kultur nachzugehen. Dem katholiſchen Volk ſelbſt aber fehlen, vor allem in Deutſchland, für Dinge dieſer Art nicht nur Verſtändnis und Bildung, ſondern in erſter Linie der pſychologiſche Inſtinkt, die Initiative der eigenen Lebensäußerung und die Feſtigkeit eines ſelbſtſicheren Charakters; der Wirkung einer ſteten liberalen Infiltration ausgeſetzt, neigt es allzuleicht dazu, die alten, gewichtigen und lebendigen Formen des religiöſen Lebens der billigen Befriedigung einer modernen Geſinnung und moderner Lebenshaltung zu opfern. So bleibt als Reſultat die Auflöſung des religiöſen Kulturzuſtandes einesteils in eine formloſe und willensſchwache Maſſe gemeinſamer religiöſer Haltung und andernteils in eine Menge eigenwilliger und eigenſinniger Splitterchen religiöſen Einzellebens.

Gewiß hat das religiöſe Leben ſeine eigene Exiſtenz und ſeinen eigenen immanenten Wert auch in der großen amorphen Maſſe der Geſamtheit wie in der akzentuierten und iſolierten Äußerung der individualen Frömmigkeit; und beide Formen mögen, im tiefſten Grund immer unmeßbar und unkontrollierbar, heute ſo lebendig und wertvoll ſein wie je. Das geſtaltende Geſetz der religiöſen Kultur aber liegt nicht im Leben der ungegliederten zahlenmäßigen Geſamtheit, und mag ſie auch gelegentlich noch ſo gewaltige Impulſe des Auftriebs erleben; und es iſt auch nicht im betonten und ſcharf umriſſenen religiöſen Leben der einzelnen Perſönlichkeit gegeben, mag auch ihr Charakter noch ſo lebensvoll, ſchöpferiſch und in ſich geſchloſſen ſein. Die Wirkung großer religiöſer

Genies ſubjektiver Haltung, wie die eines Paulus oder Auguſtinus, Luthers oder der Myſtiker, liegt in der Anregung, der Spannung, der vorwärtsdrängenden Unruhe, nicht in der Geſtaltung, Formung, Ordnung. Das, was dem religiöſen Leben ſeine eigentlich geſchichtliche, ſeine kulturelle Form verleiht, das iſt einzig und allein jene Art religiöſen Willens, die ihrem innerſten Weſen nach auf Gemeinſchaft zielt, auf Ordnung und Zuſammenklang der religiöſen Exiſtenz, auf ihre Ziviliſation im urſprünglichen Sinne des Wortes, auf ihre Überführung in den Zuſtand bürgerlichen Verhaltens. Nur eine Frömmigkeit, die den Einzelnen irgendwie zum Bürger, zum aktiven Glied einer lebendigen Gemeinſchaft macht, iſt Kultur und vermag in ſich und durch ſich Kultur zu ſchaffen und zu fördern. Die Geſchichte der Kirche hat mannigfache Formen religiöſen Lebens dieſer Art kennengelernt und ſie hat zuzeiten in gewiſſem Sinne ihre ganze äußere Exiſtenz aus ihnen geſogen. Manche von ihnen, wie die frühchriſtliche Liebesgemeinſchaft, die primitiv aſketiſche oder die patriſtiſch-theologiſche Frömmigkeit, ſind im Wechſel der Zeiten untergegangen oder erſtarrt und leben heute nur noch ein abſtraktes und theoretiſches Daſein im Wiſſen und der geiſtigen Bildung Einzelner. Was von den alten großen Formen des religiöſen Lebens der kirchlichen Vergangenheit heute noch lebendig und wirkſam iſt, das ſind eigentlich nur noch jene drei Welten kirchlicher Frömmigkeit, die man mit den Sammelnamen des benediktiniſchen, des franziskaniſchen und des jeſuitiſchen Ideals zu bezeichnen pflegt.

Was dieſen drei Formen der Frömmigkeit gemeinſam iſt, das iſt der Wille zur geſellſchaftlichen Ordnung, der Blick auf das Ziel einer letzten und innerſten Gemeinſchaft. So zentral und weſentlich dabei auch die Pflege und Schulung der individualen religiöſen Exiſtenz gelagert ſein mag, im letzten Grunde iſt es doch immer wieder das Rechtsverhältnis des Einzelnen zur idealen Gemeinſchaft, das beſtimmend bleibt, und das letzte und formende Ziel liegt doch immer im Aufbau einer geſellſchaftlichen, faſt ſtaatlichen Ordnung der religiöſen Werte und des religiöſen Verhaltens. In der benediktiniſchen Form des religiöſen Lebens iſt dieſe Gemeinſchaft noch faſt metaphyſiſch, im reinſten Sinne religiös gefaßt, als ein geſteigertes und verklärtes Abbild der Familie und der feſten Hausgenoſſenſchaft; das Geſetz lebt in der ernſten, aber lockeren Form der Regel, und das Verhältnis der Ordnung und Unterordnung iſt das zwiſchen väterlicher Fürſorge und kindlichem Gehorſam. Das Gemeinſchaftsgefühl des franziskaniſchen Ideals iſt ein ſtrafferes, ein im engeren Sinne politiſches; aus der Kulturgemeinſchaft des italieniſchen Stadtſtaates gewachſen zeigt es deren weſentliche und beſtimmende Züge; die Ordnung wird in ſtärkerem Maße zu politiſcher Organiſation, die Unterordnung zur Legalität; der Begriff des Vaters als der letzten Spitze der inneren Struktur der Ordensgemeinſchaft iſt ausgeſchaltet, der der geſetzmäßigen Verfaſſung iſt maßgebend für den Vorgang des inneren Ausgleichs; die Tatſache der Unterordnung erhält — wie ſchon im Namen des Minoritentums angedeutet liegt — einen ſozialen Einſchlag und eine ſoziale Wertung; der Gehorſam wird abſtrakter und

formaler. Geſteigert noch erſcheint dieſe Legalität des Verhaltens im Jeſuitismus; der Begriff der Ordnung iſt hier in den der imperialiſtiſchen Herrſchaft umgedeutet, das Politiſche ins Militäriſche umgebogen; die innere ſoziale Struktur des Ordens ruht ganz auf der ungelöſten Spannung zwiſchen Obrigkeit und Untergebenem; die Regel des Verhaltens wird zum Befehl und Kommando; der Gehorſam iſt ein völlig von Inhalt und inhaltlichem Zweck gelöſter, ein aprioriſtiſcher.

Und das religiöſe Leben, ſoweit es geſellſchaftliche Äußerung erhält, erſcheint jedesmal als Komplement dieſer politiſchen Mentalität, als deren Spiegelbild mit umgekehrten Werten: je enger und feſter ſich der politiſche Wille bildete und ſchloß, deſto mehr löſten ſich die objektiven und kollektiven Formen des Religiöſen; das von Natur gegebene Mindeſtmaß ſubjektiver Haltung zog ſich aus der Schale des geſellſchaftlichen Seins in den innerſten Kern der Wertung und Empfindung zurück. Die lockere weltliche Form der benediktiniſchen Gemeinſchaft verlangte und gönnte noch eine ſtraffere Bindung der religiöſen Exiſtenz; die Liturgie, die konkreteſte, ganz Form und Handlung gewordene Art des Gottesdienſtes ſteht im Herzen des religiöſen Lebens; das Gebetsleben wird faſt ausſchließlich zur Sache der Gemeinſchaft und der Gemeinſamkeit und gliedert ſich in den ſtrengen und gleichmäßigen Organismus der Tagzeiten ein. Die franziskaniſche Frömmigkeit dagegen iſt in erſter Linie auf ſoziale Wirkung eingeſtellt; ſie offenbart ſich am lauteſten in einer neuen Form der Seelſorge, die nicht mehr den liturgiſchen Gottesdienſt oder das liturgiſche Gebet, ſondern die Predigt und die Beichte, die aktive Seelenführung, zum letzten Inhalt hat; und das religiöſe Leben im individualen Sinne, das im benediktiniſchen Ideal den Zuſammenhang mit den großen, ewig ruhenden Tatſachen der Tages- und Jahreszeiten ſucht, fügt ſich nun, in der typiſchen Form der Bruderſchaft, des Vereins, dem engen Gefüge des ſozialen Organismus ein. Im Jeſuitismus endlich erſcheint, als ein Korrelat der ſtraffſten weltlichen Ordnung, das religiöſe Leben in der gelockertſten und ſubjektivſten Form; neben die Liturgie und ſie mehr und mehr verdrängend, tritt die freie religiöſe Übung der „Andacht“, die ſentimentaliſche Hinneigung zum ſtofflichen Inhalt des Religiöſen; neben die ſchematiſche Form der Predigt tritt die loſe, auf differenziertere Wirkung zielende Konferenz; dafür aber ſchließt ſich der Ring der religiöſen Wirkung wieder ganz dem der politiſchen Ordnung an: neben die religiöſe Erhebung tritt die bewußte Schulung; das letzte Ziel der religiöſen Schulung aber iſt der Charakter, der ſich dem Endzweck der Gemeinſchaft am willigſten unterordnet.

Gewiß mögen nun freilich für die Entſtehung wie für die bewußte Ausprägung dieſer Grundformen der Frömmigkeit in erſter Linie geſchichtliche Tatſachen, wirtſchaftliche und politiſche Verhältniſſe maßgebend geweſen ſein. Das benediktiniſche Ideal ruht noch ganz auf der Mentalität der agrariſchen Grundform des wirtſchaftlichen und politiſchen Lebens; das Verhältnis zu den irdiſchen Gütern iſt noch ein rein naturhaftes, auf die Erarbeitung durch der eigenen Hände Arbeit

und auf reinen und ſachgemäßen Genuß angelegt und darum perſönlich, ſicher und frei und in der Form des Verzichts ruhig, leicht und unpathetiſch; die ſozialen Verhältniſſe, erſt zur Feſtigkeit ſtrebend, empfangen von der Form der religiöſen Gemeinſchaft mehr Anregung als ſie ihr geben; und das politiſche Leben, noch ganz im primitiven Naturzuſtand befangen, iſt zugleich mit den primären Grundtrieben des perſönlichen und ſozialen Egoismus vom Einzelnen wie von der Gemeinſchaft ferngehalten; das religiöſe Leben im engeren Sinne endlich ſteht noch der antiken Klarheit der Linien und Umriſſe näher. Die franziskaniſche Frömmigkeit iſt ein Kind der engumzirkten politiſierten Stadt; ihr Gemeinſchaftsgefühl iſt geſchaffen durch das harte und ſtrenge Nebeneinander und Ineinander der wirtſchaftlichen Dinge; das Verhältnis zum Beſitz wird verſchnürter, unfreier, rechneriſcher, und darum wird auch die Aſkeſe des Verzichts lauter, leidenſchaftlicher, radikaler, vom grellen Akzent des Bettels beſtimmt; die Politik, die eigentliche und beſtimmende Kraft jener Zeit, lagert ſich im innerſten Weſen der Gemeinſchaft und formt ſie juriſtiſch und politiſch; und das geſellſchaftliche Leben, von höchſtem Eigenwillen beſeelt, drückt von allen Seiten auf die Geſtaltung der religiöſen Formenwelt und die laut und ſtädtiſch gewordene Geſinnung verlangt pathetiſchere Formen der Erbauung. Der Jeſuitismus endlich iſt das legitime Geſchöpf des barocken Abſolutismus, der engſten ſtaatlichen, juriſtiſchen und verwaltungstechniſchen Verſchnürung der Seele; die neue geldliche Wertung des Beſitzes iſt zur Gewohnheit und Selbſtverſtändlichkeit geworden, darum hat auch die Form des Verzichts an Stärke, Unmittelbarkeit und Beſtimmtheit verloren; die Aſkeſe überhaupt iſt verinnerlicht, zum ſubjektiven Erlebnis gemacht, von der Erſcheinung der Dinge hinweg auf die Seele des innerſten Verhaltens bezogen; für das neue, ſubjektiv beſtimmte Geſellſchaftsgefühl iſt die Weltflucht im benediktiniſchen Sinne ein toter Begriff geworden; an ihre Stelle tritt der aktive Kampf mit der Welt, das Ringen um ihre Seele und ihre innere Beſtimmtheit, um ihre Unterordnung unter das eine, letzte und abſolute Ziel der religiöſen Ordnung; ſeine innerſte Nahrung aber zieht dieſer Abſolutismus des ſtaatlichen Gefühls aus dem freibewegten barocken Pathos, aus der ſpannungsreichen Sentimentalität paſſiver Empfindung.

Aber im Grunde genommen iſt es doch auch hier das bleibend Menſchliche eines inneren Zuſtandes, was hinter dieſen Formen lebendig und von Wert iſt. Jede geſchichtliche Wirklichkeit beſitzt ihre höhere, gleichſam ungeſchichtliche und übergeſchichtliche Exiſtenz, ihre Idee, in einer letzten Tatſache ſeeliſcher und geiſtiger Form. Und was in der geſchichtlichen Wirklichkeit Erſcheinung geworden iſt, dem entſpricht ſchließlich immer wieder ein Typus des Menſchlichen, der auf irgendeine Weiſe bleibend und über das geſchichtlich bedingte Koſtüm hinaus von allgemeiner Geltung iſt. In der benediktiniſchen Frömmigkeit liegt die letzte Objektivierung des geiſtig Religiöſen in Liturgie und Regel, die Lockerung des Perſönlichen zugunſten des Gemeinſamen, ſeine Aufhellung und Auflöſung ins Typiſche und typiſch Umfaſſende, die Über-

windung und Heiligung des Einzelnen im Allgemeinen; die geiſtige Art, aus der die benediktiniſche Erſcheinung gefloſſen iſt, iſt die im tiefſten Weſen dogmatiſche, in Ruhe verharrende und nach Ruhe als letztem Ziel ſtrebende; ihre Form der religiöſen Wirkung iſt die Anbetung, die Anerkennung des geltenden Wertes. Im franziskaniſchen Ideal iſt die gegliederte Geſellſchaft und ihr letzter Wille zur Ordnung bewußt und Körper geworden; das Perſönliche iſt als Glied des Organismus, als geltender Teil des Ganzen gefühlt; das Allgemeine findet ſeine Heiligung im Einzelnen und Individualen; ſeine treibende Kraft der Geſtaltung iſt die leidenſchaftliche perſönliche Stellungnahme, ſein Urquell das myſtiſche Erleben, ſeine Lebensform die Bewegtheit und das in der Bewegtheit ſich Verzehrende; ſeine religiöſe Wirkung aber erlebt es in der Bekehrung, in der aktiven und paſſiven Konverſion, in der ſtets erneuerten und geſteigerten ſittlichen Tat und in der perſönlichen ſittlichen Wertung. Und der Jeſuitismus, gegründet auf die innerſte Subjektivierung des Geiſtigen, ſtellt Wert und Willen gleichermaßen unter ein beſtimmt gerichtetes Ziel des aktiven Handelns; das Perſönliche, bewußt und empfindſam gemacht, wird als Träger der Aktion eingeſetzt und findet Sinn und Heiligung nicht mehr im Allgemeinen einer objektiven Geltung, ſondern in der geſchichtlichen und organiſierten Geſamtheit und ihrem politiſchen Willen; die geiſtige Art iſt die apologetiſche, die ſtreitbare, die aggreſſive gegenüber dem feindlichen Wert wie gegenüber dem ſittlichen Vorgang; ſtark, bewußt, beweglich, immer in fruchtbarer Auseinanderſetzung mit ſich ſelbſt erlebt der jeſuitiſche Typ das Religiöſe in der ſubjektiven Selbſtüberwindung, in der Unterordnung der geſteigerten Perſönlichkeit unter den fremden Willen.

In dieſer Verkettung der äußeren Erſcheinungsform mit letzten inneren Tatſachen und Geſetzen liegt für jede dieſer geſchichtlichen Formen der Frömmigkeit Exiſtenzberechtigung und bleibender Wert. In der iſolierten Wirkung ihrer einzelnen Art wecken ſie das charakterologiſch Beſtimmte, ſchärfen und ſtärken das Eigene und Beſondere eines Typus und dienen ſo der Gliederung und Belebung der geſchichtlichen Maſſe. Im Zuſammenklang unter dem Geſetz einer höheren Einheit aber ſchließen ſie einen weiten und vollen Ring menſchlicher Exiſtenz.

Umſchau

Katholiſche Volksfrömmigkeit Es iſt allzu leicht, das landläufige Urteil über den katholiſchen „Köhlerglauben“ durch Unkenntnis der katholiſchen Lehre zu erklären. Dieſe bequeme Abfertigung iſt zu äußerlich, als daß ſie erſchöpfend ſein könnte. Wir müſſen zunächſt einſehen, daß das angeführte Urteil ſich nicht nur auf katholiſchen, ſondern auf jeden religiöſen Glauben bezieht. Und das iſt es, worauf es ankommt. Die katholiſche Volksfrömmigkeit, dieſe lebendigſte Verkörperung religiöſen Glaubens, iſt etwas der Gedanken- und Gefühlswelt des religiös gleichgültig gewordenen Volksteiles ſo Ent-

gegengeſetztes, allem Verſtändnis ſo unfaßbar, daß die Bezeichnung Köhlerglaube wohl zu verſtehen iſt. Demgegenüber nun wäre es ein Fehler, den man nie mehr gutmachen könnte, wenn man — wie es heute ſchon von manchem jungen Landgeiſtlichen verſucht wird — den Glauben des katholiſchen Landvolkes ſozuſagen verfeinern, läutern, die Frömmigkeit „vergeiſtigen“ und ſo aus der Volksreligioſität eine umſichtige Anwendung wiſſenſchaftlicher Theologie machen wollte. Das wäre das Ende des Chriſtentums. Denn im Glauben eines großen Teiles der ſogenannten gebildeten Katholiken iſt ſchon ein Abkommen enthalten mit dem Unglauben. Mag dieſer Ausdruck auch befremdlich, ja für den und jenen verletzend ſein, er trifft doch das Richtige. Gewiß, es iſt ſchmerzlich, daß gerade die durch den angreifenden Unglauben hervorgerufene Apologetik den Keim der Zerſetzung in die katholiſche Seele tragen und ſie dem Gegner nahezu in die Hände ſpielen mußte. Nicht als ob ſie eine Abkehr von katholiſcher Lehre und katholiſchem Glaubensgut zur Folge gehabt hätte. Nein, in der offenen Verleugnung katholiſch-chriſtlichen Lebensgefühles liegt die Untreue, und dieſe Untreue iſt folgenſchwerer als etwa eine Abkehr von dem oder jenem Dogma. Katholiſches Lebensgefühl, deſſen Äußerung eben die alte Volksfrömmigkeit iſt, begründet ſich in kindlich-gläubigem Aufnehmen der chriſtlichen Lehre, ohne Frageſtellung, lediglich aus der Kraft altchriſtlichen Glaubens. Es iſt ja bekannt, daß Franz von Aſſiſi ſeine Jünger tadelte, als ſie in einer theologiſchen Redeübung ſich um Beweiſe für das Daſein Gottes mühten. Und ſo hat auch der Gebildete von heute das Bedürfnis, ſeinen Glauben vor ſich ſelbſt und den Andersdenkenden intellektuell zu rechtfertigen. Infolgedeſſen neigt er auch leicht dazu, alles Hinübergreifen von Glaubensinhalten aus der dünneren Luft des rein Geiſtigen ins tägliche Leben — bewußt oder unbewußt — abzulehnen, zum mindeſten dieſe religiöſen Betätigungen, als eines geläuterten Glaubens unwert, ins Volk zu verweiſen: Roſenkranzgebet und Wallfahrten, Benediktionen von Haus und Hausrat, Frucht und Flur, Weihe der Lebendigen und Toten. Überall außerhalb der Volksfrömmigkeit beſteht ſo, durch dieſe einſeitige Intellektualiſierung der Religion, ein Riß zwiſchen Glauben und Leben. Und dieſer Riß läßt die getrennten Teile beide verkümmern. Der Glaube wird zu bürgerlicher, ſtandesamtlicher Konfeſſion, das Leben zu einer Auseinanderſetzung mit dem Diesſeits der Welt, geteilt zwiſchen Geſchäft und Vergnügen, wovon jedes ſeine ihm zuſtehende Stunde hat. Dagegen ſteht das Lebensgefühl katholiſcher Volksfrömmigkeit, wie wir ſie hier und da auf dem Lande noch finden. In ihr gründet ſich eine mächtige Einheit des Lebens. Vielleicht entdeckt man dieſe am erſten auf dem Wege über die Kunſt? Kunſt, wie der heutige Geſchmack ſie verſteht, gibt es im Volke nicht. Und wo man Anklänge daran findet, darf man auf den beginnenden Verfall der Volksſeele ſchließen, alſo auf eine Lebenszweiheit. Echtes Volk hat die Kunſt der Ziviliſation nicht nötig. Aus religiöſen Gründen: denn katholiſche Volksfrömmigkeit echten alten Schlages geſtaltet das Leben zu einem einzigen, ganzen, in ſich einheitlichen Wert. Und ein ſolches Leben in ſeiner Harmonie, in ſeinem rhythmiſchen Einklang mit dem Kosmiſchen iſt auch ein Kunſtwert: das heißt, eine formale Geſtaltung aller äußeren und inneren Dinge, wie ſie das ſtändige Leben im „Mythos“ mit ſich bringen muß. Denn das bedeutet — ganz allgemein geſagt — die katholiſche Volksfrömmigkeit. Im katholiſchen Dogma haben wir ja, um noch einmal den heidniſchen, alſo heute ſo geläufigen Ausdruck Mythos zu gebrauchen, den Mythos in höchſter, reinſter Ausprägung. Das Göttliche iſt hier nicht poetiſche Mythologie, ſondern lebendigſte Paruſie Gottes, Inkarnation des Allerhöchſten geworden. Und

wenn wir dieſe Inkarnation in ihrer ſichtbaren Form, der Euchariſtie, nehmen, die Frömmigkeit im katholiſchen Volk vom euchariſtiſchen Geheimnis aus anſchauen: die ſakramentalen Prozeſſionen zu Oſtern und Fronleichnam, die Verſehgänge zu den Sterbenden, die Segnung der Fluren oder drohender Flut mit dem Sanktiſſimum, die Sitte des „Ewigen Gebets“ vor dem Tag und Nacht ausgeſtellten Panis angelorum— dann ſehen wir hier ſchon, wie ſehr letzte, heiligſte Myſterien das Leben beherrſchen, in ihren Bann reißen, ja zu neuer Form aufbauen müſſen. Doch das ſind Höhepunkte in den sacris solemnis. Die irrationalen Geheimniſſe greifen bis in den ärmſten Alltag, ja ſie heiligen, erlöſen ſozuſagen die ſtumme Kreatur: wie die volkstümliche Maiandacht, die aus dem Glanze des Frühlings heraus zu der Königin des Himmels, der myſtiſchen „mater et filia“ betet und ſingt; wie die Weihe der Kräuter, des Weines, Brotes und Salzes; die Segnung von Haus und Hof und Gerät. Und die bei ſo vielen Anläſſen gebetete Allerheiligenlitanei mit den ſchönen Bitten: ut fructus terrae dare et conservare digneris — te rogamus, audi nos! — A fulgure et tempestate — libera nos, domine! — A peste, fame et bello — libera nos, domine; und die erhabenſte: Ut mentes nostras ad caelestia desideria erigas! Wir denken weiter an die Bittgänge über die Fluren, an die Wallfahrten, an das ſo vielfach noch geübte gemeinſame Beten der „Vierzehn Stationen“ irgendeinen ſtillen Waldweg hinauf. Wir ſehen hier überall, wie eng in der Volksfrömmigkeit Religion und Heimatgefühl verbunden ſind. In dieſem „Köhlerglauben“ wird die Scholle etwas Heiliges, Metaphyſiſches. Und die Treue zur Heimat, das Wiſſen um ein tiefes Verbundenſein mit den Verſtorbenen, den Vätern und Urvätern, die nicht auf derſelben Scholle lebten, dieſelben Berge betend erſtiegen, im gleichen Taufbrunnen getauft wurden, zu den gleichen volkstümlichen Heiligen an denſelben Bildſtöcken und Altären gebetet haben, wird ſo zu einem religiöſen Lebenswert. Dazu kommt das Mitgehen der Kirche durch alle Gezeiten des Jahres, durch alle Stationen des Lebens, was ja auf dem Lande unendlich eindringlicher, ernſter zugleich und heiterer iſt, als in raſchlebigen Städten. Die Volksſitten und Bräuche ſind ja zum großen Teil irgendwie vom Religiöſen beſtimmt: die Umzüge am Dreikönigstag, die zahlreichen Bräuche der Kar- und Oſterwoche, Johannisfeuer, die Anſchauungen vom Pfingſt- und Dreifaltigkeitstag, die Feſte der Heiligen und Schutzpatrone. Wieder komme ich da auf die Allerheiligenlitanei, dieſes großartige Zeugnis für das Einsfühlen von Himmel und Erde, Lebendigen und Toten, Gott und Menſch, dieſes ſtarke, ſichere Dahingehen durch Not und Tod, Freude und Leid den Toren der Ewigkeit zu. Man mag zugleich daran ſehen, daß die katholiſche Volksfrömmigkeit ein viel lebendigeres Verhältnis zur Liturgie hat, als die Religioſität der meiſten Gebildeten. Sozuſagen alles, was bisher an Betätigungen der Volksfrömmigkeit genannt wurde, trägt ſtreng liturgiſchen Charakter. Wir haben hier alſo ein großartiges Verbundenſein mit der Kirche, und gerade dieſes Verbundenſein in der Liturgie erzeugt eine vom Genius der Heimat beſeelte Religioſität, die hier nicht ein irgendwie erlernbares, von irgendher, wie ein philoſophiſches Syſtem, übernehmbares Dogmengewebe iſt, ſondern ein alles Fühlen, jeden Gedanken, jedes Wollen in eine einzige Form zuſammenreißende Flamme. In dieſer Frömmigkeit iſt alle Zeitkrankheit überwunden. Dem alles zerſpaltenden Individualismus ſteht hier Leben gegenüber, in dem Menſch und Menſchheit, Kunſt und Leben, Natur und Seele, engſte Heimat und weiteſter Kosmos, Erde und Himmel eins ſind.

Wilhelm Matthießen

Hochland Nachdem der Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch ein Ferment der deutschen Kultur gebildet und ein eigenes Schrifttum geformt hatte, verzehrte er in der Folgezeit seine Kräfte in Politik und Wirtschaft. Was man noch „katholische Literatur" nannte, war Familienblattbelletristik, die sich von der Gartenlaubeliteratur nur durch die Richtung ihrer Tendenz unterschied. Moralische und kirchliche Unanstößigkeit war ihr Kriterium schlechthin. Karl Muth war es, der in seinen zwei Veremundusschriften (1898 und 1899), denen er später (1909) sein programmatisches Buch „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis" folgen ließ, dieser „katholischen Literatur" zu Leibe rückte, sich dabei in einen erbitterten Kampf mit Verlegern, Autoren und Seelsorgern verwickelnd, und die Forderung nach einer katholischen Literatur stellte, deren katholische Wesensart dadurch bestimmt war, daß sie den katholischen Glaubens- und Lebensinhalt in einer ihm adäquaten und seiner würdigen Form verleibliche. Für das katholische Deutschland war dies eine Lessingtat. Theoretischen Forderungen ließ Muth Verwirklichung folgen. Eine Literatur konnte man freilich nicht auf der flachen Hand wachsen lassen. Wohl aber ließ sich der Boden bereiten, auf dem sich die Blüte eines Schrifttums einmal entfalten könnte. Die Geister hieß es sammeln, die Schätze katholischer Kultur heben. Es galt, die Gesamtheit des Geisteslebens zusammenzufassen und dem kommenden Dichter darzubieten, daß er die letzte und feinste Synthese daraus schaffe. Diese vorbereitende Aufgabe ließ sich am ehesten durch eine Zeitschrift lösen: Karl Muth rief im Jahre 1903 das „Hochland" ins Leben.

Um die Bedeutung „Hochlands" für den deutschen Katholizismus tiefer zu erfassen, gilt es, zuerst in seine katholische Wesensart einzudringen. Diese besteht weder in der Konfessionalität seiner Mitarbeiter noch in der seiner Leser, noch erschöpft sie sich in einer nur negativ bestimmten konfessionellen Korrektheit seiner Beiträge. Von Friedrich Lienhard bis Paul Ernst haben jederzeit auch Nichtkatholiken am „Hochland" regelmäßig mitgearbeitet und noch immer hat es auch in nichtkatholischen Kreisen eifrige Leser gefunden. Seine Katholizität ist kein äußeres Kriterium, sondern ein inneres. Der Daseinszweck, auf den diese Zeitschrift von Anfang an angelegt war, besteht darin, den katholischen Gedanken und in seinem Lichte das zeitgenössische Weltbild zur Darstellung zu bringen, auf daß die Katholiken sich ihres Katholizismus und der katholischen Aufgabe in der Zeit bewußt würden und auf daß die außerhalb der Kirche Stehenden den Katholizismus erkennen könnten. *Ἀδιαφορα*, die ihre Eigengesetzlichkeit haben, sollten sie auch behalten, nie sollte das Katholische von außen an eine Sache herangetragen werden. Aber in der Sphäre, in der freier sittlicher Wille waltet, sucht der katholische, gottbingegebene Wille die katholische Form. Dabei verkenne man nicht, daß weite seelische Bezirke außerhalb der Kirche noch katholisch sind. Ist doch die Christenheit vor den Toren der Kirche nur insoweit christlich, als sie katholische Elemente enthält. Der Begriff des „Spezifisch-Katholischen" läßt sich ja nicht am Sondergut der Kirche, das sie von den anderen christlichen Gemeinschaften unterscheidet, vielmehr nur an ihrem Vollbesitz gewinnen. Insoweit auch Nichtkatholiken an diesem teilhaben, gliederten sie sich immer noch zwanglos der Hochlandarbeit ein. Der katholische Kerngedanke aber wurde von den großen Katholiken der letzten zwanzig Jahre herausgearbeitet. Es sei an die Beiträge von Schell, Willmann, Hertling, Blennerhassett erinnert. Doch Namenkult hat „Hochland" nie getrieben. Manchmal sah man offizielle Größen verschwinden und dafür Unbekannte auftauchen, die sich allein durch das,

was ſie zu ſagen hatten und wie ſie es ſagten, legitimierten. Laien und Prieſter, Männer und Frauen arbeiteten zuſammen. In dieſer ſinnvollen Zuſammenarbeit, in der charaktervollen Einheitlichkeit der Linienführung, die ſich durch alle Jahrgänge hindurch verfolgen läßt, liegt die Stärke „Hochlands“. Möglich iſt ſie nur, weil ein ſtarker und zielbewußter religiöſer und künſtleriſcher Wille hinter dieſer Zeitſchrift ſteht, der nicht Beiträge, wie ſie auf den Schreibtiſch fliegen, kompiliert, ſondern ſie anregt, inſpiriert, umgeſtalten läßt, bis ſie ſich zum Ganzen fügen, und ſo aus aller Einzelarbeit eine organiſche Einheit ſchafft, dabei ſelber ſelbſtlos zurücktritt. „Hochland“ hat ſich dank dieſer kraftvollen Führung auch nie in irgendwelche Dienſtbarkeit begeben, ſei es einer politiſchen Partei oder einer Literatenclique, kapitaliſtiſcher oder anderer Mächte des Tages.

Es war auch nicht im Sinne einer Dienſtbarkeit, wenn „Hochland“ „ſich an die Moderne anſchloß“, wie ihm ſeinerzeit von katholiſcher Seite zum Vorwurf gemacht wurde. Die Ideen, die „Hochland“ inſpirieren, ſind zeitlos. Nie hat es einem Neokatholizismus gehuldigt, wie er in der franzöſiſchen Literatur ſeine Vertreter fand. Nie hat es aber auch in dem Sinne nach Modernität gehaſcht, daß es ſich mit modernen Floskeln unorganiſch geſchmückt hätte. Es wurde damals, als „Hochland“ in den erſten Jahren ſtand, um die Inferiorität der Katholiken gegenüber der modernen Kultur geſtritten. Doch man würde das Verhältnis „Hochlands“ zur Moderne nicht klar umſchreiben, wenn man ſeine Aufgabe lediglich darin erblickte, dieſe Inferiorität wettzumachen. Es führte die deutſchen Katholiken aus ihrem Ghetto heraus, brachte ſie in lebendige Wechſelwirkung mit der zeitgenöſſiſchen Welt und ſtellte ihnen eindringlich vor, daß es damit nicht genug ſei, die rettenden Ideen zu beſitzen, ſondern daß es darauf ankäme, dieſe Ideen zu geſtalten, ſo wie die Moderne im weiteſten Sinn, vorab unſere klaſſiſche Literatur ihre Ideen zu geſtalten vermochte. Bis ins Zeitalter des Barock hatte der Katholizismus jeweils beſtimmte Elemente der Zeit an ſich gezogen und war eine Verbindung mit ihnen eingegangen, aus der heraus er einen Lebensſtil ſchuf, in dem die Zeitgenoſſen *ihren* Lebensſtil erkannten. In der modernen Zeit mußte dieſer katholiſche Lebensſtil ausbleiben, da ſich der Katholizismus von der modernen Welt iſolierte. Wenn dieſe Iſolierung in den beiden letzten Jahrzehnten keine unbedingte mehr blieb, ſo iſt dies zum guten Teil eine Wirkung „Hochlands“. Es knüpfte nicht nur die abgeriſſenen Fäden katholiſcher Kulturtradition wieder an, indem es in der Äſthetik auf Deutinger, in der Theologie auf Möhler, in der Politik auf die Hallerſche Schule, Adam Müller, Radowitz, Jarcke verwies und Görres und die Romantik in Ehren hielt, ſondern es machte ſeinen Leſerkreis auch mit dem zeitgenöſſiſchen Denken und Fühlen nach allen Richtungen hin bekannt. Es berichtete über moderne Dichtung, bildende Kunſt, Philoſophie, Geiſtes- und Naturwiſſenſchaften ſachlich um ihrer ſelbſt willen, nicht bloß in der Form apologetiſcher Widerlegung. Dabei ging es liebevoll dem über die ganze außerkirchliche Welt verſtreuten λογος σπερματικος nach und brachte ihn nicht ſelten zur Entfaltung.

Wer daran mitarbeitete, den deutſchen Katholizismus aus ſeiner Iſolierung zu befreien, förderte damit zugleich das Aufgehen der deutſchen Katholiken in der Nation, in der Volksgemeinſchaft. In dieſem Sinne zu wirken, war „Hochland“ um ſo mehr befähigt, da ſeine religiöſe Grundeinſtellung es davor behütete, Äſthetentum und Literatentum zu kultivieren. Bleibt ihm auch unmittelbare Wirkung auf die breite Volksgemeinſchaft verſagt, da es ariſtokratiſch und exkluſiv iſt, inſofern als

sich eine Vollsozialisierung der Ideen nicht verwirklichen läßt, so beeinflußt es doch um so sicherer auch weitere Kreise auf dem Umweg über eine geistig-führende Schicht, die sich im Laufe der Jahre wie eine stille Gemeinde um „Hochland" geschart hat. Nur angedeutet sei hier, wie sich, nicht minder als an der Zeitschrift, geistiges Leben an dem persönlichen Verkehr mit ihrem Herausgeber entzündet hat. Hier sind Ansätze zu einer Gemeinschaftsbildung, deren Wärme und christliche Humanität dem deutschen Katholizismus seit den Tagen des alten Görres fehlt.

Wenn dem „Hochland" die Wirkung zugeschrieben wurde, die Eingliederung der deutschen Katholiken in das Kulturleben der Nation gefördert zu haben, so muß gleichzeitig betont werden, daß die Zeitschrift, eingedenk ihrer Katholizität, den nationalen Gedanken stets in die umfassendere Idee der Christenheit einzubetten verstand. Zum französischen, italienischen und englischen Katholizismus schlug sie Brücken, indem sie die großen religiösen Persönlichkeiten dieser Nationen den deutschen Katholiken nahebrachte, die Vertreter des französischen Katholizismus von Pascal bis zu den jüngsten Denkern und Dichtern wie Peguy und Jammes, Antonio Fogazzaro als Ausdruck des reinsten Strebens im italienischen Katholizismus und als Sprecher Englands den großen Kirchenlehrer des 19. Jahrhunderts John Henry Newman.

Mit unbeirrbarer, aus seiner katholischen Orientierung stammenden Sicherheit nahm „Hochland" auch Stellung zu den „neuen Barbaren", mit welchem Stichwort Karl Muth die Lage nach Ausbruch der Revolution kennzeichnete*. Die christliche Welt sollte sich den emanzipierten vierten Stand so verpflichten, wie sich die Kirche die in das römische Reich von Osten her einbrechenden Barbaren dienstbar machte, so daß sie gleich einem Christophorus das Christentum aus der Welt der heidnischen Korruption in die germanisch-christliche Ära retteten.

Der Ausgangspunkt für die Hochlandbewegung war Literaturkritik. Ist nicht „Hochland" über diesen Ausgangspunkt hinausgewachsen? Ist es heute nicht mehr als eine Angelegenheit der Literatur? Ich wüßte für „Hochland" keine größere Aufgabe, als eine katholische Literatur heraufzuführen, eine Literatur, die den religiösen Prozeß der Fleischwerdung des Logos, der Verleiblichung des Geistigen in sinnfälligen Formen, der Vergeistigung des Stofflichen und der Hingabe an die objektive Form in ihrem Bereiche und mit ihren Mitteln nachahmte. Literatur ist dann freilich mehr als Belletristik. Sie ist die Einheit von geistigem Inhalt und künstlerischer Form. Auch die Ergebnisse der reinen Wissenschaften sind nur insoweit im Bewußtsein der Menschheit lebendig und alles zeitgenössische Geschehen lebt und zeugt nur insoweit fort, als es in diese Form eingegangen ist. Nur der Dichter verleiht Unsterblichkeit. Die Evangelien, die Liturgie der Kirche haben diese Form gefunden. Wer in diesem Sinne die Bedeutung einer Literatur begreift, wird „Hochland" für die Zukunft keine größere Aufgabe stellen können, als auch weiterhin den Boden für eine künftige katholische Literatur zu bereiten.

Fritz Fuchs

Über den Weg zu einer neuen christlichen Form

Manche setzen voraus, daß der Schöpfung einer neuen christlichen Kulturform eine Wiedergeburt der Gesellschaft durch den Geist des Christentums vorausgehen müsse. Aber oft ist die scheinbar schwerere Forderung bloß die bequemere. Indem man sich kritisch abseits stellt und

* Märzheft 1919.

auf eine mögliche Änderung des gegenwärtigen Zuſtandes vom Gewiſſen her und damit durch eine allgemeine Verſittlichung wartet, bekommt man keine Beteiligung an den zeitlich aktiv innewohnenden und umſchaffenden Kräften der Menſchheit. Die Verſittlichung iſt nicht wichtiger als die urſprünglichen Form- und Religionscharaktere, iſt als geſegnete Folge dieſer erſt durch dieſe fruchtbar.

Andere haben ſich die neutrale Begrifflichkeit der Lebens- und Kulturformen zu eigen gemacht, glauben alſo an ein in ſich begriffenes und ergreifbares Geſetz der Form, den Sinn der Freiheit nicht aus dem Menſchen entfaltend, ſondern auf die Humanität verdichtend, an eine objektive „klaſſiſche" Typik und ſtellen die Aufgabe, mit dem Erlebnis, ſei es welcher, auch religiöſer Art, eine geſtaltliche Vollkommenheit zu erreichen, die neben anderen geſtaltlichen Vollkommenheiten abgetrennt und nur für ſich wert- und meßbar beſtehen ſoll. Man ſcheidet ſo zwiſchen Inhalt und Form und gibt dieſen beiden nach einem falſchen Freiheitsbegriff Vereinigung. Aber das wichtigſte, dritte Element aller Kunſtgeſtaltung iſt das eingeborene, wieder eingeſenkte Geiſt-im-Blut-Element des menſchgewordenen Gottesplanes, das jedem Werk als einem zeitlichen Pulsſchlag Teil gibt an der „Fülle der Zeit" nach rückwärts und vorwärts, indem es ihm Spanne und Spannung verleiht — dies wichtiger als ſeine eigenmögliche, abgrenzbare Vollkommenheit —, einen Punkt auf dem Wege der Ebenbildlichkeit nicht nur des Menſchen, ſondern noch mehr des Menſchen in der Fülle der durch ihn gebrochenen, für ihn geſchöpften Menſchheit. Hier beginnt als eine neue Freiheit das Dienen um das Bewußtwerden oder unbewußt beſtimmte Genügen in der Ordnung der zeitlichen Ebenbildlichkeit, der Wille zur Mitgeſchaffenheit, zu einem bloßen Durchgang des Wortes durch den Menſchen, von deſſen Spur die Menſchheit das Zeugnis weiterträgt. Ein künſtleriſches Weſen im weiteſten Sinne, eine vis plastica des ewigen Wortes liegt durch die Schuld der Zeit und Freiheit zu- und abnehmend in uns allen verborgen. Die Kunſt iſt ſohin aus keiner Lebensform trennbar und nichts für ſich. — Und endlich iſt unſer beſtes Werken nicht ein Tun, ſondern ein Empfangen und Tundürfen. Was wir erreichen, iſt die Spur deſſen, was wir nicht vermocht haben. Wir können uns keine vollkommene, und darum auch keine abſolute chriſtliche Form (da ſie nicht von uns allein, ſondern vom gegebenen Maße zeitlicher Ebenbildlichkeit abhängt) vorſetzen, ſondern nur den Willen einer getreulichen Wiedergabe; und die Willigkeit, unſer Unvermögen ſichtbar zu machen, iſt oft unſere beſte Erfüllung.

Allerdings dürfen wir nicht in einer falſchen Demut des rein Zeitlichen, die gleich wird der des falſchen geiſtig Zeitloſen, auf das Magniſikat der unerſchütterlichen Kirchlichkeit verzichten. —

Selbſt geiſtliche Menſchen glauben, daß ſich mit dem Beginn der Neuzeit im humaniſtiſchen Begriff ein neues freies Perſönlichkeitsbewußtſein gebildet habe, ein in eigene Gewalt genommener denkender Menſch, der dies und das, Religion und weltliche Dinge reinlich und ohne gemeinſame Vorausſetzungen ergreifen und nebeneinander treiben könne. Kultur erſcheint ihnen in der Zunahme, da ſie ſehen, daß die Quantität der Erkenntnisbilder (oder Schemen) und ihre Differenz zunimmt (— aber es iſt nicht die ſinngeſtufte Differenz der Realitäten —) und die Fähigkeit, Menſchliches und Dingliches in fertige Zuſtände zu ordnen, indem man ihnen nach ihren eigenen Geſetzen gerecht wird. Die gegenwärtige Revolution iſt der ſtärkſte und notwendige Ausbruch aus dieſer gedachten Ordnung. Denn es ſind nicht ſo ſehr die inneren Eigengeſetze der Menſchen und Dinge, die man ihnen zukommen läßt, ſondern

es ist die allgemeine verbindende christliche Lebensgesetzlichkeit, die man ihnen entzieht. Man zertrennt den Zusammenhang von Bild und Wort. Dadurch kommen sie, immer mehr Leerbilder, in immer mehr verkümmernde Grenzen, auf einen immer kleineren Lebenspunkt. Und wie die Dinge und Menschen immer kleinlicher werden, so wird Gott immer weniger Schöpfer und dreifaltiger Vorgang; er ist nur noch ein geistiges Problem. Das bloße Denken muß uns zu ihm helfen, in der Gestaltung wird er stumm.

Es scheint ein zeitliches Grundgesetz, daß, wie zwar der geistliche Umfang der Kirche bestehen bleibt, doch der weltliche Inhalt, aus ihrem Schoß, darin am meisten im Mittelalter angesammelt, in das Herz des Einzelmenschen übertritt. (Aber jene genannte humanitäre Befreiung wird damit keineswegs befürwortet, wie sie auch ganz und gar nicht im augenblicklichen Kunstsinn liegt). Modernismen wollen nun die Reinheit und Geistigkeit eines Altchristentums herstellen. Diese intellektuell sentimentalen Versuche der Bildung eines religiösen Gemeinschaftssinns, eines christlich befruchteten Sozialismus, die nicht den Umfang des Weltlichen und seiner immer zeitlichen Prägung im Einzelmenschen und von da zur Kirche, nicht die Tapferkeit der Hoffnung aus der Weltnatur, sondern mehr die Egalität eines geistigen Glaubens zum Ziele haben, jenes gewissen Idealismus, der mit dem christlichen Gedanken leicht nah beieinander wohnen kann, vergessen und verderben das Zeugnis der Welt für das „Reich nicht von dieser Welt." Indem der mittelalterliche dienende Geist nicht für das Reich von dieser Welt schuf, schuf er es in einem kultürlich ausgezeichneten Maße. Indem wir die Hoffnungsform des Kultürlichen, die immer weniger sozial, immer mehr aus der Einzelseele sich entfalten muß, zurückstellen, scheiden wir den quellenden Punkt aus, wird uns der geistige Kommunismus, ganz allgemein gesagt, wichtiger als die geistleibliche Kommunion. Solche gedachte Reinheiten, die sich reformierend in die Kirche setzen wollen, müssen dem wirklichen Sinn und Wert des Kirchlichen geradezu feind werden. Sie verurteilen aber auch zu einer wie politischen, so kultürlichen, künstlerischen Ohnmacht.

In entgegengesetztem und doch gleichartigem Sinne wollte der expressionistische Künstler sich in seiner end- und einmaligen Zeitempfindung zum Ausdruck der reinen letzten Funktion machen. Auch dieser bloße Punkt erstarrte in der Zeit gegen Herkunft und Hingang. Der Weg zu einer neuen christlichen Form geht frei von Passeismus oder Futurismus durch den Umfang der gegenwärtigen Weltlichkeit. Wir sehen heute mehr die wörtliche, aktive Wahrheit als die lehrende Bindung, mehr die wirkende Kraft als die gewirkte Gestalt und mehr gerade dadurch auch den Umfang und die Aufgabe als den geläuterten Besitz. In der Gestaltung der Bilder, daß sie nicht bloß leere Vorsätze bleiben, muß wie in der altchristlichen Kunst die Lücke für die Welt, der Zugang für die Dinge, das Fenster für die Gegenwart mehr wie je offen sein. Wir können nicht für den Geist entsagen, daß dieser rein werde, wie ein heutiger allgemeiner, religiöser, künstlerischer, politischer Pietismus will, sondern für das Leben, damit dieses erfüllt werde. Denn Kunst schafft nicht eine Vorstellung, sondern eine Wirklichkeit.

Die Kreuzung von Raum und Zeit in einer steten Auferstehung umgewandelter Menschen und Dinge bringt darin das Zeugnis eines ewigen, nicht untergegangenen Kernes. Aus dem Gefühl, daß der Mensch als eine persönliche Mitteilung unter dem Geiste, als ein Schnitt gegen die Idee im Kerne empfangen ist, schöpft sich vielleicht bald wieder eine neue Kunst der besonders eindringlichen Menschendarstellung. Ihr

voraus geht heute entſprechend dem Wortempfinden der Wahrheit die Farbe und entſprechend der wirkenden Kraft der Bau des Bildes; die gewirkte Geſtalt aber wird als Stoffbeſtimmung aus der Zeit in uns getragen in dem Gefühl, daß ſich alles aus ſeinem Gegenteile läutert (und nicht in einem abſichtlichen und verengernden Zweck). Ehrfurcht als Grundgefühl des Religiöſen tritt dem rein Geiſtigen gegenüber.

Den Sinn und Weg der neuen Form ſehe ich in den Bildern von Karl Caſpar.

Konrad Weiß

Reinhard Johannes Sorge

Reinhard Johannes Sorge, der Dichter, iſt katholiſch geworden nicht als Romantiker, ſondern weil er das Romantiſche in ſich überwunden hatte. Mit 18 Jahren hat er eine noch ungedruckte Fantaſie „Der Jüngling“ (1910) geſchrieben. Sie iſt der Ausdruck des großen Leidens an der romantiſchen Sehnſucht, der kein Bild antwortet; jener Krankheit, die dem Jünger Nietzſches damals noch höchſte „Geſundheit“ war: Der „Wanderer“ erzählt von einem „herzbrechenden Erlebnis“: „In der Abendglut ſah er einen Menſchen, der hob die Hände hoch, ſchlug ſie zuſammen, ſchlang ſie ineinander und ſchlang wirre Worte in ſeiner Hände Krampf und weinte reich und ſüß und heiß ohne Ende. Und ſtarrte immer nur ins Glühn. . . . Aber er zerbrach und ſtürzte nieder und lag zerbrochen. Er ſtarb an der Sonne . . .“ Jüngling: „Er war ein Kranker und wenig Leben in ihm. Solche Kranke tuen gut zu ſterben.“ — Wanderer: „Ich ſage dir, er war der ſeltenen Geſunden einer. Er ſtarb im Schauen der großen Feuer; er ſtarb in Sehnſucht nach den funkelnden Feuern, weil er ganz Feuer war. Allzuviel Leben war in ihm und gehäufte ſchwere Glut, ſo zerbrach er an Glut und Leben in ſich, an gehäuftem Sonneſein in ſich. Er war ein Held, und Glanz war alles in ihm, ſehnſüchtiger Sang war alles in ihm nach reicheren Feuern. Er trug ſein Schwert gegen ſich, weil er über ſich ſelbſt wollte, des Überlebens Zeichen ſtarb er hin.“ — Was Sorge damals als antiromantiſch empfand, war nicht minder romantiſch: Romantik des Willens zur Geſundheit, aber nicht Geſundheit ſelber. Auch im „Bettler“ herrſcht noch die romantiſche Seelengebärde; es iſt ein weſenloſes Sehnen, ein gegenſtandsloſes Hungern, ein ſich Sehnen um der Sehnſucht willen, als ob die Sehnſucht ſelbſt ſchon ein Wert wäre und nicht ſo wie der Leſſingſche Drang nach Wahrheit reine Bewegung, hier des Geiſtes, dort des Gefühls, ohne Hoffnung, je damit an ein Ziel zu kommen. Die Romantik hat die Aufklärung, den Leſſingſchen Rationalismus, ja nur formal abgelöſt, indem ſie dem Verſtand gleichſam ein anderes Organ ſubſtituierte, Gefühl und Phantaſie, die nun ihrerſeits nur auf anderer Ebene die gleichen Bewegungen „auf der Stelle“ ausführen, im voraus darauf verzichtend, jemals Befriedigung ihrer Sehnſucht zu finden, jemals an ein Ziel zu gelangen. In der Dichtung „Guntwar“ ringt Sorge mit dieſem Zwieſpalt, und zum erſtenmal eröffnet ſich ihm ein Ausblick auf Erfüllung, auf ein verheißenes Gut, das der Sehnſucht Erlöſung winkt von ihr ſelbſt. Daß die Sehnſucht ſich nicht nähren könne mit den eigenen Wunſchbildern, daß ſie nicht wie Saturn von den eigenen Kindern zu leben vermöge, daß ſie keine Kraft habe zu gebären, ſondern nur zu empfangen, dieſe Erkenntnis hatte mit elementarer Gewalt von ſeinem ganzen Weſen Beſitz ergriffen, und es galt nur noch die Gewißheit, wo die Frucht hänge, nach der den Pfeil der Sehnſucht abzuſchießen ſich verlohne. Das im „Guntwar“ ausgeſprochene Chriſtuserlebnis leitet die Wendung ein. Wie unter einer Stimmeviſion hört Guntwar die Vaterſtimme, die zu ihm ſpricht:

„Ich führte dich bis hierher, ſieh die Liebe!
Ich führte dich durch Fährnis wie ein Wunder,
Ich führe dich noch weiter, als du meinſt. —

Ich bin bei dir und neige meine Hand,
Und du ſollſt zeugen von der väterlichen;
Ich führe dich wie du von Anfang warſt.

Ich führe dich auf dieſer dunklen Erde,
Ich leite dich aus Lichtem zu dem Wunder,
Ich leite dich aus Wunder zu dem Sohn."

Eine Abſage und Herausforderung an Nietzſche war das nächſte: „Gericht über Zarathuſtra". Es iſt eine in freien Rhythmen und poetiſcher Proſa geſchriebene Dichtung von dithyrambiſchem Charakter, die der Dichter als „Viſion" bezeichnet. Das extatiſche Gefühl einer beſonderen Berufung erfüllt ihn. Er ſpricht die Sprache der großen Myſtiker, ohne Anlehnung, aus tiefſter innerer Erfahrung. Seine Bekehrung vollzog ſich im Zeichen einer Wunde, die er empfangen.

Im Licht iſt längſt die Welt verſchlungen;
Eines Knaben blinden Scheitel
Rührte es, da ward er wund,
In die Wunde ſtieg von Anfang,
Der ihm ſeine Wunde ſchlug.
Da wandte ſich des Knaben Herz,
Er warf ſich ſelber fort,
Vergaß ſein Fleiſch und allen Troſt,
Um Geiſtes aus der Wunde.
Seine Augen wurden ganz
Geſegnet von der hohen Wunde;
Da ging ein Schemen lang der Welt,
Löſchte Sonne und Sterne aus,
So helle ward es aus der Wunde.
Da ſchrie er auf zum Geiſt
Und bat und bat ein Schwert
Aus aller ſeiner Seele.

Einundeinhalbes Jahr ſpäter iſt Reinhard Johannes Sorge, nachdem er zuvor die Karwoche in Rom verlebt hatte, in aller Form in die Gemeinſchaft der katholiſch Gläubigen eingetreten. Dieſen Weg ſchon im Geiſte noch vorher zurücklegend, hatte er den Sang „Mutter der Himmel" geſchrieben, eine Bekenntnisdichtung inbrünſtigſten Tones und lauterſter Poeſie. Darin kommt die Stelle vor:

Geſchaffen biſt du nicht zu Zwiſtigkeit,
Zu Eifer, Wortgefecht und Zänkerei;
Geſchaffen biſt du rein zur Einigkeit.

Aus dieſer letzten Nötigung ſeines tiefſten Weſens — der Liebe zur Einigkeit — hat er den ſein Leben und Dichten umfaſſenden Schritt getan. Keine irgendwie von außen hergenommene Gründe ſprechen da mit, weder äſthetiſche noch kulturpolitiſche. Nicht flüchtete er in die Kirche wie in einen Mutterſchoß mit kranker Seele, gebrochenen Flügeln, aus Weltverneinung und Ruheſeligkeit. Aufrecht, ſtark, in großer Zucht des Willens, ſuchte er das Starke, gleich jenem Knecht der Legende, der nur dem Stärkſten dienen wollte, immer wieder die Dienſtbarkeit wechſelnd, weil ſich ſtets ein noch ſtärkerer fand, bis der Tod den mächtigſten König fällte, und er, in Gott allein den Herrn über Leben und Tod erkennend, nur ihm noch ſeine Dienſte weihte.

Reinhard Johannes Sorge war kein weichlicher Schwärmer und Träumer, keine weltflüchtige Mönchsnatur, er war nur ein inbrünſtiger, jeweils zum Höchſten entſchloſſener, opferfreudiger Menſch von reinſten Zielen. Seiner Kunſt diente er treu um der Kunſt willen. Auch nach ſeinem Eintritt in die katholiſche Gemeinſchaft lag ihm nichts ferner als ſein Dichten etwa in den Dienſt menſchlicher Intereſſen zu ſtellen. Er wußte, daß der Künſtler ſich im Bereich der irdiſchen Zwecke nützlich macht, nicht indem er ihnen *ſubjektiv* dient, ſondern indem er rein und ohne Nebengedanken nur das vollbringt, was ſeines Amtes als Künſtler iſt: das im Geiſt Erſchaute

mit Hilfe der Formenſprache der Dinge in die Welt der Sinne als eine höhere Welt hineinzugeſtalten. Das im Geiſt Erſchaute! In dieſer Wendung liegt das Geheimnis alles echten Künſtlertums. Im Geiſte ſchauen iſt mehr als ſich in Phantaſien ergehen, in individuellen Anſchauungen ausſprechen, ſein Subjekt ins Geiſtige ſteigern und eine idealiſtiſch vorgeſtellte Welt herausſtellen. Der im Geiſte erſchauende Künſtler iſt die höchſte Erſcheinungsform des künſtleriſchen Menſchen überhaupt. Dieſe höchſte Form in ſich zu verwirklichen, war Sorge gewillt. Er wußte: Sie iſt nur in Verbindung mit dem Göttlichen möglich; das Göttliche aber iſt uns nur inſoweit zugänglich, als es ſich ſelbſt offenbar gemacht hat. Dieſes Sichoffenbarmachen muß ein objektiver Vorgang ſein, wenn wir überhaupt eine Vorſtellung damit verbinden ſollen. Außer in ſeinen Werken hat ſich Gott offenbar gemacht in ſeinen Propheten und zuletzt in ſeinem Sohne. Der Glauben an die geheimnisvolle Gegenwart des Sohnes in der Gemeinſchaft der Gläubigen lebt ungeſchmälert nur in der katholiſchen Kirche, und ſo wird, wer dem Göttlichen in der ganz konkreten Offenbarungsform eines objektiv dargebotenen Geheimniſſes nahen will, es nur im Geiſt und Glauben der Kirche vermögen. Das iſt, ohne alle Schwärmerei, der Gedankengang, der Sorge zur Kirche geführt hat. In dieſem Gehorſam an eine göttliche Berufung fühlte er ſich als der freieſte Menſch. Er wollte nur Stimme ſein eines höheren geiſtigen Lebens, denn er war ſich bewußt, daß kein großes Kunſtwerk Erzeugnis einer einzelnen Menſchenkraft iſt. Von der Stunde, da dieſe Gewißheit über ihn gekommen, war ihm ſein Dichten eine Berufung. Er ſchielte nicht mehr in literariſcher Befangenheit nach Vorbildern und Formen. Die Form erwuchs ihm notwendig aus der Sache. Seine Worte wurden weſenhaft und der jeweilige Ausdruck deſſen, was ausgeſprochen werden mußte. Rhetorik hatte keinen Platz in ſeiner Dichtung. Daß er tatſächlich in jedem Augenblick von jeglicher Rhetorik ſich hätte freihalten können, ſoll damit nicht geſagt ſein. Vollendete Form ſetzt ſtets innere Vollendung voraus. Sie wird alſo mit dieſer fortſchreiten. Alles worauf es ankommt, iſt, daß der rechte Weg eingeſchlagen wurde. Die erſte Frucht dieſes neuen Geiſtes in ihm ſind die drei Myſterien „Metanoeite". Als er mir im Frühjahr 1914 das Manuſkript gab, geſchah es mit den Worten: „Ich glaube, hier iſt mir zum erſtenmal gelungen, objektiv zu dichten." Er wollte ſagen, bei dieſer Dichtung wird man nicht mehr nach irgendeinem individuellen Erlebnis des Dichters fragen müſſen, um ſie verſtehen zu können. Sie ruht in ſich, d. h. in der Wahrheit der dargeſtellten Vorgänge. In der nächſten Dichtung, dem Schauſpiel „König David", geht er noch einen Schritt weiter. Er lehnt ſich eng an das bibliſche Wort überall dort an, wo es die dichteriſche Aufgabe erlaubt. Zu dieſem Zweck dichtet er die Pſalmen Davids nach und legt ſeinem Helden an allen den Stellen, wo es die Situation innerlich und äußerlich mit ſich bringt, des Propheten eigene Worte in den Mund. Das Wagnis iſt, ohne der Stilreinheit des Werkes den geringſten Eintrag zu tun, gelungen. Aber er würde es kaum wiederholt haben. Im Felde noch arbeitete er in Gedanken und Aufzeichnungen bis zu ſeinem Tode an einem Drama Moſes, das ſich nach ſeinen Worten zu David verhalten ſollte wie eine Kathedrale zu einer Dorfkirche. Nach katholiſcher Auffaſſung ſah er in der Geſchichte des Alten Teſtaments das Vorbild des Neuen, die Vorbereitung auf den Erlöſer, die Schattenbilder, die das Außerzeitliche ſeiner Geſtalt ſchon vor ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung in der Vergangenheit warf. In dieſem Sinn iſt daher auch der „König David" eine katholiſche Dichtung, als die Sorge ſie jedenfalls angeſehen und verſtanden wiſſen wollte.

In seinem privaten Leben war Sorge seit seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Una Sancta von höchster religiöser Gewissenhaftigkeit. Er war jedoch in keinerlei Täuschungen darüber befangen, daß das Göttliche in seiner Vertretung durch Menschen meist nur sehr unvollkommen in die Erscheinung trete und daß nicht alles der Kirche selbst zur Last gelegt werden dürfe, was in ihrem Namen und selbst durch ihre Vertreter geschieht. In dieser Beziehung war er von charaktervoller Entschiedenheit gegenüber ungerechtfertigten Ansprüchen von außen, auch wenn sie im Namen der Kirchlichkeit auftraten. Die Kirche stand ihm über allem Parteiwesen, dem er sich daher nicht dienstbar machen ließ, auch wo es angeblich zum Vorteil der Kirche geschah. Seine große Frömmigkeit spricht sehr lebendig aus den Briefen, die er aus dem Felde an seine Angehörigen schrieb. Schon aus dem Truppenlager in Konstanz meldet er im Mai 1915, er sei weit entfernt sich hier unglücklich zu fühlen. Musterhaft vielmehr sei er bemüht, die Stelle auszufüllen, auf die Gott ihn rief. Es dient Sorge „jede Schulung in wunderbarer Weise dazu, den Menschen zu vollenden zum Bilde dessen, der ihn schuf." Trotz alles Schweren empfindet er eine harmonische Durchbildung seines Bildes. „Die exakte Ausbildung des ganzen Körpers, die Härte des Dienstes, seine Niedrigkeit, all dies dient mir ganz herrlich dazu, mächtig in die Tat umzusetzen, was schlummerte." „Den christlichen Geist in diese Form zu gießen, die so oft ganz unreligiös auftritt", ist ihm „eine schöne, würdige, einstweilige Aufgabe". Einige Monate später schreibt er aus Beverloo: „Ich lebe ganz aus dem Glauben. In ihm gehe ich ganz auf; er ist meine stille Zelle, in die ich mich jederzeit zurückziehen kann, um überirdisch gestärkt dann wieder hinauszutreten." Sein „inbrünstiges Gebet gilt auch dem fallenden Feinde". Als im Felde ein Gottesdienst gehalten wird, meldet er sich als Ministrant: „Unter dem bisweilen herüberklingenden Kanonendonner beginnt Jesus sein schweres Erlösungswerk. Introibo ad altare Dei. . . Zum erstenmal ministriere ich wieder. Nach dem Evangelium ist Predigt. Der Priester spricht über den Gehorsam. Es schellt und die Opferung beginnt. Und dann die Wandlung! Endlich haben wir ihn in unserer Mitte, den wir wochenlang entbehrten, den milden Tröster, den furchtbaren Asketen, gegen den unser Leid nur ein milder Seufzer ist. Blutenden Herzens erhebt er sich über die Gemeinde, über die zersprengten Völker. Nein, gegenüber dessen Weh dürfen wir überhaupt nicht von Weh sprechen, wenn anders wir nicht sein Weh in unser Herz nehmen." Einen Monat später: „Wenn man wie ich, tagaus tagein mit den Menschen zusammen ist, in ihr Fühlen und Sinnen Einblick gewinnt, so ahnt man die brennende Seelennot unseres Erlösers, der für alle diese die Erlösung zu erarbeiten hatte. Es gibt Augenblicke, wo die Seele vor Schmerz schreit, Ihm zu Hilfe zu eilen, Ihn nur ein wenig zu unterstützen bei dem schweren Werk. Denn wie furchtbar der Garten der Menschenseelen verwüstet ist, das konnte ich freilich nie im stillen, frommen Dörflein erfahren, ich mußte selber hinaus in die Verwüstung." Sieben Monate später schreibt er die letzten Worte nach Hause: „Uns wird die ehrenvolle Aufgabe zufallen, die Front an bedrohter Stelle zu schützen."

Bei dieser Pflichterfüllung zerschmetterte ihm eine Granate die beiden Oberschenkel. Noch auf dem Verbandsplatz erstattete er Bericht über die Gefechtslage und starb dann. Weder seine Kameraden noch seine Vorgesetzten wußten, wen sie eigentlich in ihm vor sich hatten. Sie waren erstaunt, als sie durch die Verleihung einer Ehrengabe der Fastenrath-Stiftung erfuhren, daß sich in dem so ganz seinem Dienste hingegebenen Soldaten ein großer Dichter verberge. Er selbst wäre wahrscheinlich der

erste gewesen, der sich einem Versuch, ihn aus der Gefahrzone zu bringen, widersetzt hätte. Denn so wie der elfte Gesang in der Dichtung „Mutter der Himmel" anhebt, so fühlte er und in diesem Gefühl der Hingebung ist er auch gestorben:

So ist es, daß man all sein Wesen hingibt,
Sich opfert, um die Reinigung zu vollenden
Und so durch Bluten aus den eigenen Händen
Zu fliehn zum Schöpfer, der da Opfer liebt
Um Seinetwillen, wie Er Sich gegeben,
Und der Sein Gut durch Opfer nur verheißt,
Und gab in Opferung der Welt das Leben.

Karl Muth

Zur Weißen Reiter-Bewegung

Die Renaissance war doch wohl in manchem Betracht ein Zurückschauen vom Pfluge und, ohne sie damit in ihrem vollen Umfange begreifen zu wollen, das erste Zurückschielen des christlichen Europa nach der heidnischen, die Harmonie im Endlichen suchenden Diesseitskultur des alten Griechentums und entsprechend auch manches in der „christlichen" Renaissancekunst in Italien eigentlich schon wieder in diesem Sinne heidnische Kunst mit christlicher Draperie, ein Johannes der Täufer von einer derzeitigen Muttergottesdarstellung mit Heiligen ein ins Büßerfell verkleideter Apoll. Von daher kommt, wie in der ganzen Geisteskultur, so auch in der Kunst, über das Barock hinweg, das man als ein letztes großes Aufflackern und Aufbegehren nie ganz erloschener gotischer Tendenzen in der Renaissancekunst gedeutet hat, der große Bruch in die machtvolle gotische und mittelalterlich-christliche Entwicklung. Ein Bruch, bei dem tastend noch und mehr peripherisch, nur in der Richtung verwandt, erst wieder das allerneueste außerkirchliche Geistesleben, einschließlich letzter Kunstströmungen, ansetzt. Sicherer schon und bewußter und mit Übernahme aller daraus sich ergebenden Folgerungen vollziehen diesen Anschluß einige sich heute auf dem Boden *positiven Christentums* neu zusammenscharende und bildende Schriftsteller- und Künstlergruppen.

Als eine Gruppe letzterer Art darf sich wohl auch der ursprünglich von wenigen Gleichgesinnten von Düsseldorf und Neuß aus ins Leben gerufene „Weiße Reiter"-Bund oder „Jungrheinischer Bund für kulturelle Erneuerung" betrachten. Noch im ersten Entstehen, zog er doch schon immer weitere Kreise und erfuhr ermutigende, lebhafteste Teilnahme der bereits anerkannten führenden, wie zukunftsreicher junger Kräfte. Den Namen „Der weiße Reiter" wählte er als knappstes Symbol seines Wollensinhaltes und seines Wirkens in die Zeit im Anschluß an die Stelle der Offenbarung Johannis: 19, 11. 12. 14. Der auf weißem Roß sieghaft in den Wolken wiederkehrende Christus mit dem ihm folgenden weißen Heer wird uns Symbol des erhofften Anbruches einer neuen großen christlichen Kultur- und Kunstepoche, zu deren Vorbereitung wir unser Teil beitragen möchten.

So ist denn auch eines unserer Hauptziele die Heraufführung des neuen religiösen Monumentalstiles, den wir von der Inspirierung der wahrhaft fortführenden modernen Kunstrichtungen durch das katholische Mysterium erhoffen. Große Monumentalstile erwuchsen, wie das Studium der Kunstgeschichte lehrt, immer nur auf dem Boden großer und festumrissener religiöser Weltanschauungen. Man mag dabei nun an die altägyptische Kunst, an die klassische Antike, an die prachtvollen, eben jetzt neu veröffentlichten Schätze der indischen Plastik und Baukunst*, oder an die

*William Cohn: Indische Plastik bei Bruno Cassirer, Berlin 1921. — Paul Westheim: Indische Baukunst bei Ernst Wasmuth A.-G., Berlin.

romanische und gotische Epoche denken. Alle große Kunst ist Kult, Instrument der Gottesverehrung. In diesem Sinne auch sieht der „Weiße Reiter"-Aufruf* die Kunst als Instrument an, und weiß sich darin eins mit den Größten, auch aus jüngerer Zeit. So äußerte es Beethoven als seine Lebensaufgabe, sich der Gottheit immer mehr zu nähern und ihre Strahlen durch seine Kunst unter der Menschheit zu verbreiten. In verwandtem Sinne nannte Goethe einmal die Kunst die Vermittlerin des Unaussprechlichen. Erst neuerer Zeit blieb es vorbehalten, den l'art pour l'art-Standpunkt, die Auffassung von der Kunst als Selbstzweck zu verkünden. Doch es gibt keinen anderen Selbstzweck als Gott.

Wie kommt es, daß wir den Expressionismus als Fruchtboden für den neuen christlichen Monumentalstil ansehen? Weil er, worauf auch der hochverdiente Veranstalter Hoff der kürzlich stattgehabten expressionistischen Ausstellung des katholischen Akademikerausschusses in Bonn hinwies, wenn auch noch nicht christlich, so doch mehr als eine andere Kunstströmung neuerer Zeit in seiner schmerzhaft dualistischen und erklärt wieder nach dem Übersinnlichen strebenden seelischen Grundstimmung dem Christentum, wie aller echten christlichen Kunst früherer Zeiten, verwandt ist. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, etwa in einem Lichtbildervortrag frühmittelalterliche Miniaturen oder romanische und gotische Plastiken mit den Werken lebender Expressionisten zusammenzustellen; der Laie würde staunen und erkennen, daß, bei aller hier nicht näher zu erörternden Verschiedenheit im übrigen, der Expressionismus gar nichts so unerhört Neues, sondern im Grunde Wiederanknüpfung an längst Vorhandenes ist, und daß alle transzendent gerichtete Kunst mehr oder minder Expressionismus, Ausdruckskunst war. Die klassische Antike, und in einer ihrer Grundrichtungen auch die italienische Renaissancekunst geht aus auf die Schönheit des sinnlichen Eindrucks. Das Sinnliche ist wohl vom Geistigen, ja vom innewohnend Göttlichen gebändigt und hoheitsvoll umstrahlt, aber das Geistige hat die Richtung zum Diesseitigen und sucht die Harmonie im Endlichen zu schaffen. Wie entsprechend auch in der Lebensauffassung des antiken, des Renaissance- und klassizistischen Menschen bis auf Goethe. Hier geistige Durchdringung und Formung sinnenhafter Werte, beim gotischen Menschen dagegen die Sinnhaftmachung oder Versinnlichung geistiger und übersinnlicher Werte; auf dem Endlichen fußend, ringt er um die Harmonie mit dem Unendlichen. Der Grieche will das Körperliche, das Lebendige vergeistigen, vergöttlichen; der gotische Mensch das Geistige, das Übersinnliche irdisch verkörpern, verlebendigen. Ganz ähnlich der heutige Expressionismus. In Loslösung von und im Gegensatz zu der Klassik der Griechen und dem Italien der Renaissance, die als das allein Mustergültige ein paar Jahrhunderte lang bis auf die allerletzte und allersüßlichste Kirchenscheinkunst unserer Tage das deutsche Kunstempfinden beherrschten und fälschten, fügt sich der Expressionismus organisch wieder in die Linie der großen germanisch-gotischen Entwicklung ein, geht aus auf Kraft und Tiefe des geistigen Ausdrucks (daher auch sein Name) an Stelle der Schönheit sinnlichen Eindrucks, will wieder das

* Gegen Einsendung von M 1.— in künstlerischer Ausstattung durch die Geschäftsstelle des Weißen Reiters, Neuß, Sternstraße 78, zu beziehen, die auch Bestellungen auf „Das erste Sammelbuch" neuer religiöser Kunst und Dichtung annimmt, sowie Voranmeldungen auf die geplante Mitgliederorganisation des Bundes (Mitgliedschaft nach Wahl in drei Stufen zu M 15.—, M 50.— oder M 100.— Jahresbeitrag mit entsprechenden Jahresgaben und Vergünstigungen im Bezug der W. Reiter-Veröffentlichungen).

Dauernde, das Sinnbild an Stelle des reinen Moment- und Netzhautbildes des Impreſſionismus, der Parallelkunſt des materialiſtiſchen Zeitalters, ſetzen. In ſeiner Richtung zum Weſentlichen, zum Geiſtigen und Ewigen aber muß er zur Monumentalität gelangen, wenn er im Anſchluß an eine große religiöſe Weltanſchauung, an den Weinſtock des Chriſtentums ſeine Erfüllung gefunden. Von der ragenden Objektivität der jahrtauſendealten und doch immer gleich lebenskräftigen chriſtlichen Gedanken aus kann er auch erſt die Milderung und Klärung ſeines heute oft noch ſehr ungebärdigen Subjektivismus erhalten. Eine Erfüllung und herrliche Verheißung für die nahende Zukunft zugleich gibt es da ſchon: die Glasfenſter Jan Thorn Prikkers in der Dreikönigenkirche zu Neuß.

Wie weit bei der Neubildung der Wirtſchaftsformen vom Chriſtentum aus Regel und Ordnung genommen werden könnte, muß ſich noch ergeben. Jedenfalls iſt ſicher, daß dasjenige, was am Sozialismus gut und geſund iſt, nirgendwo eher als dorther ſeine ſeeliſche und auch metaphyſiſche Begründung beziehen könnte. Ich denke da vor allem an die Lehre von dem in der Menſchheit geheimnisvoll fortlebenden Leibe Chriſti und ſeinen Gliedern, in ihrer Schuld- und Sühneverbundenheit, und erinnere im Zuſammenhang damit auch an ein Wort Ernſt Kriecks in dieſer Zeitſchrift (Novemberheft 1919) vom Altarſakrament als Mittelpunkt der Gemeinſchaft, als Symbol, vielmehr Vollzug der Einigung mit der Gemeinſchaft und ihrem Gott. Das iſt die wahre Geſellſchaftslehre, zu der das Syſtem kapitaliſtiſcher Ausnützung und der rückſichtsloſen gegenſeitigen wirtſchaftlichen Konkurrenz in ſchärfſtem Widerſpruche ſteht. Überhaupt wäre es möglich, daß wir durch Zurückgehen auf die alte, reine chriſtliche Lehre, auf die ehrwürdigen Grundlagen unſeres Glaubens und die Werke ſeiner großen Autoren zu einer noch ganz ungeahnten Umwertung bisheran herrſchender Schein- und Falſchwerte gelangen. Von einem erklärten Antimilitariſten unſerer Tage, möglicherweiſe ſogar von einem ſpartakidiſchen Revolutionär ſtammt wohl die folgende Äußerung, welche die Zenſur während des Krieges als hochverräteriſch nicht hätte paſſieren laſſen: „Der Himmel ſah, wie die Hirten der Völker dieſelben um ſich her verſammelten, ſie mit Waffen rüſteten und ſie wie zu einem glorreichen Unternehmen anführten zum Morde vernünftiger Weſen. Er ſah, wie die ſtärkeren Nationen ſich beeiferten, das Blut anderer zu vergießen, die nichts verſchuldet hatten, nur daß ſie der ſchwächere Teil waren. Mut ohne Gerechtigkeit, weil glücklich in den Waffen, Wildheit, die ein ſchuldloſes Volk angreift, mit Sieg gekrönt, erhielt den Namen Stärke und Tapferkeit. Die blinde Welt feierte durch ihren Beifall die gräßlichſten Verbrechen unter dem ſchimmernden Namen von Heldentaten, feierte die Eroberung von Königreichen, die Niederlage von Nationen, und der ſchmeichelnde Ruf gab größere Ehre demjenigen, welcher der Menſchheit die tiefſten Wunden geſchlagen. Die gebildetſten Nationen bedeckten mit dem Namen Vaterlandsliebe den Haß gegen alle übrigen Menſchen." — — In der Tat ſtammen dieſe Worte, heiligen Zornes voll, von einem revolutionären Antimilitariſten, aber nicht heutigen Tages, ſondern der erſten chriſtlichen Jahrhunderte, nämlich von unſerem großen Kirchenvater, dem heiligen Auguſtinus! So brauchen auch wir heute wieder vom Standpunkt des Chriſtentums aus Revolutionäre, ähnlich Franz von Aſſiſi und vielen anderen, die unerſchrocken einem verrotteten Geſchlecht die Wahrheit ins Geſicht ſchleudern, im übrigen aber das Evangelium der Liebe und nicht das des Haſſes verkünden.

Ungemein wichtig erſcheint es uns auch, den Modernen die Lebensfreudigkeit

des echten Christentums nachzuweisen, indem wir uns zunächst selber wieder ein neues und alles Lebendige fröhlich und aus Herzensgrunde bejahendes christliches Lebensgefühl erringen. Das wird allerdings auf etwas anderen Voraussetzungen beruhen, als der etwas verfrühte, so hochmütige Kulturrausch des Vorkriegsmenschen, dem dies klägliche Erwachen gefolgt ist. Namentlich aus gewissen Auswüchsen mittelalterlicher Askese und einer damit zusammenhängenden Tendenz zur Mißachtung des Körperlichen hatte die Moderne nicht ganz mit Unrecht die Anklage von der Lebensfeindlichkeit des Christentums hergeleitet. Wie kann aber eine Religion lebensfeindlich sein, die ihren Lebens- und Glückswillen in eine ganze Ewigkeit hinausprojiziert? In einer Zuschrift begrüßte der Aktivist Kurt Hiller den „Weißen Reiter"-Aufruf als zu dem „Richtungsrichtigsten" gehörend, was er letzthin gelesen. „Ich fordere freilich", fährt er fort, „vom Christianismus Formung des Diesseits (‚des Vergänglichen') und Aufgabe der Doktrin ‚Sinne gleich Sünde'. Ich will die christlich-heidnische Synthese, den Jesus-Dyonisos. Erst wenn die katholische Kirche so weit ist, kann (und soll) die moderne außerkirchliche Geistbewegung in die Kirche eingehen." Nun sind die Gotik und die übrigen christlichen Kulturepochen ein Beweis dafür, daß das Christentum es auch versteht, das „Vergängliche" zu formen und in der Monumentalität zur Dauer zu erheben. Und „Sinne gleich Sünde" ist nie christliche Lehre gewesen, sondern: Mißbrauch der Sinne ist Sünde. „Ich bin nicht gekommen, die Sinne zu töten, sondern sie zu erleuchten", vernahm die Mystikerin Margarete Ebner während einer Vision aus dem Munde Christi. Trotzdem ist Hillers Mißverständnis aus vorhin dargelegten Gründen erklärlich, und er meint in seiner Unklarheit vielleicht etwas Richtiges mit seinen Forderungen. Nicht die christlich-heidnische Synthese zwar, den Jesus-Dyonisos, aber eine neue Synthese zwischen Natur und Übernatur gilt es heute zu vollziehen, und wo wäre diese schon reiner vollzogen als in dem Urbild, dem wir nachstreben, in Christus selber, der nicht nur als Gott, sondern gleichzeitig auch als der reinste, natürlichste und urtümlichste Mensch, als der neue Adam vor uns steht?

Karl Gabriel Pfeill

Franz Johannes Weinrich

Aus dem Geschlecht des „Weißen Reiter" wächst eine Reihe als Leiter zum Himmel. Es ist wieder eine Zeit da wie einst, als in Jena Fichte und Schiller den Turm bauten, von dessen hoher Warte aus der Blick frei über die Lande flog und sich schließlich am Horizont verklammerte, dort wo man nicht weiß, was Erde und was Himmel ist. Damals war es Hölderlin, der freudetrunken sein opferbereites Herz in diesen Horizont warf, damit wir ihn nur noch als Himmel deuten möchten; heute ist es Franz Johannes Weinrich, um den auf der obersten Leitersprosse die Blitze Gottes am hellsten und brennendsten zucken, daß er vor der Größe des Ewigen niedergebrochen ist und nicht mehr anders kann, als Leid und Lob des Allerhöchsten zu singen.

Schon in dem Programmbuch „Der Weiße Reiter" zeigt der dreiundzwanzigjährige Dichter jene völlige Hingabe an Gott, wie sie nur dem zuteil wird, der mit dem Propheten Jesaias seine Lippen mit glühender Kohle gereinigt hat.

Er ist der katholische Christusmensch geworden, revolutionär von den Dogmen aus. Fehde hat er dem materialistischen Christentum angesagt, und der Kampf ist auf der ganzen Linie entbrannt. Als Waffen dienen ihm nicht jene allgemeingültigen menschlichen Ideen, wie sie jede ernst zu nehmende Religion aufweist, sondern einzig und allein die Heilswahrheiten und Dogmen seines Glaubens. Diese erlebt und ge-

ſtaltet er, wie es vor ihm niemand vermocht hat. Die Erfüllung, wonach A. J. Sorge ſich immer wieder geſehnt hat, um die er gefleht hat, hier iſt ſein Gebet erhört worden. Unſere zur Stummheit verdammte Zunge wird wieder gelöſt. Man muß auch einmal von dieſem Standpunkte aus das Problem des gebildeten Katholiken anfaſſen, um einzuſehen, wie notwendig der Dichter kommen mußte, der ihm die Laſt des nichtauszuſprechenden Wortes von der Seele nahm und daraus eine Kathedrale baute ſo mannigfaltig, daß jeder darin ſeine eigenen Bauſteine wiederfindet. Das iſt mit ein bedeutungsvolles Moment ſeiner religiöſen Kunſt, daß ſie dem gequälten Herzen Sprengung und Befreiung bringt, Aufjauchzen und Atmen, daß es mit einem Sprunge über die arme, erbärmliche Logik des Verſtandes hinwegſetzt; denn Liebe iſt ſtärker als Logik.

Ed. von Hartmann hat einmal angezweifelt, ob der chriſtliche Vorſtellungskreis noch neue, unausgenützte Anregungen für die Kunſt in ſich berge, und wirft im Zuſammenhang damit die Frage auf, „ob auch der Vorſtellungskreis künftiger Religionen noch ſinnlich genug ſein wird, um gleich demjenigen der vergangenen, der Kunſt auch dem Stoffe nach bedeutende Anregungen zu geben.“ Sehr fein antwortet Karl Muth in ſeiner „Wiedergeburt der Dichtung“ auf dieſe Gedanken über eine Zukunftsreligion im Sinne des Hartmannſchen Pantheismus. Er beweiſt, daß, ſolange eine Verbindung der Autorität der objektiven Offenbarung mit der ſubjektiven Freiheit und Innerlichkeit ihrer Erfahrung notwendig ſei und ſolange unſer Geſchlecht in den Banden der Zeitlichkeit ringe, es an neuen und unausgenutzten Anregungen für die Kunſt niemals fehlen werde. „Sie werden jedoch nur in dem Maße bereits Dageweſenes übertreffen können, als das chriſtliche Bewußtſein ſich zu immer reineren Formen erhebt, und ſo auch die ganze natürliche Welt nach der Seite ihrer religiös ſymboliſchen Tiefe erfaßt und durchleuchtet. Denn das iſt gewiß, daß auch künftig die höchſten Kunſtwerke immer nur aus der Verſenkung des Künſtlergeiſtes in die höchſte ihrer Zeit zugängliche Form des religiöſen Bewußtſeins erwachſen werden. Was aber die zweite Frage Ed. von Hartmanns anlangt, ob der Vorſtellungskreis künftiger Religionen hinreichend ſinnlich ſein werde, der Kunſt noch genügende ſtoffliche Anregung zu geben, ſo dürfen wir einen ſolchen Zweifel auch einem noch ſo ſehr vergeiſtigten Chriſtentum gegenüber für grundlos erklären. Und das Wort iſt Fleiſch geworden und hat unter uns gewohnet. In dieſer Tatſache iſt alle Kunſt wie in ihrem Zentrum geheiligt. Nie, ſolange wir in dieſer Zeitlichkeit leben, kann die Welt der Sinne und des Geiſtes in dem Maße auseinanderfallen, daß Geiſt und Sinne ſich gegenſeitig zu ihrem Heile fliehen. Gerade nach chriſtlicher Auffaſſung ſuchen die Sinne ihre Erlöſung von der Dumpfheit des Naturbannes im Geiſte und trachtet der Geiſt nach ſeiner Offenbarung in der Sinnenwelt. Nur in dieſem Dualismus als einer Folge der geſtörten Lebenseinheit, der gebrochenen Harmonie menſchlicher Dinge und Zuſtände wurzelt die Kunſt.“

Dieſe theoretiſch geiſtreiche Widerlegung der Hartmannſchen Theſe hat durch Weinrich ihre Beſtätigung gefunden. Sein katholiſches Chriſtentum ringt ſich zu immer reineren Höhen hinauf, und nicht dadurch glaubt er Chriſtus zu finden, daß er die Sinne *tötet*, ſondern dadurch, daß er ſie *erleuchtet*. Eine Hauptſtütze der Kunſt Weinrichs iſt dieſe vorbehaltfreie Anerkennung des dualiſtiſchen Prinzips, des ſtofflichen und des ſeeliſchen Elementes, die Verſöhnung von Leib und Seele herbeizuführen durch bedingungsloſe Unterſchreibung der ſtofflichen und ſeeliſchen Geſetze. Der Stoff ſei Symbol der Seele, das Werden und Wirken der Natur Symbol für das ewige Sein. Menſch ſei Menſch und Gott iſt Gott!

Man kann Weinrichs Dichtungen nicht in die bequeme Schublade „Expreſſionismus“ einordnen; hier iſt keine einſeitig geiſtige Tendenz mehr, hier iſt wieder inneres Erlebnis geſtaltet im Symbol des Sinnfälligen, alſo mit einem Worte das, was immer große Kunſt war: die Entdeckung der Grenzlinie zwiſchen Geiſt und Natur! Es kommt in der Kunſt wie in allen Erſcheinungen des Lebens immer auf die Balance an.

Unſere große mittelalterliche Dichtung wuchs mehr aus dem durch Auguſtinus chriſtlich befruchteten platoniſchen Denken als aus der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Geiſteswelt. Eichendorff ſagt in ſeiner Geſchichte der poetiſchen Literatur Deutſchlands: „So ſahen wir die Poeſie ſchon im Mittelalter in jene zwei Hauptſtrahlen der vom Altertum ererbten Philoſophie ſich ſpalten. Der Geiſt des Ariſtoteles zeigt ſich in einer oft ganz trockenen theologiſchen Richtung, die, wo ſie namentlich dogmatiſche Gegenſtände berührt, nicht ſelten ſogar ans Sophiſtiſche ſtreift; er zeigt ſich in der haarſpaltenden Kaſuiſtik des überkünſtlichen Minneſanges und ſcheint in der dialektiſchen Verſtandespoeſie des berühmten Wartburgkrieges die Hauptrolle geſpielt zu haben. Bei weitem gewaltiger und tiefer dagegen geht die andere, platoniſche Anſchauungsweiſe durch die größeren und bedeutenderen Dichtungen des Mittelalters in der myſtiſch-allegoriſchen Symbolik, womit damals Geſchichte und Sage, z. B. in den Gedichten von ‚König Artus' Tafelrunde und dem hl. Gral' aufgefaßt werden.“ Auch Weinrich iſt mit Dante in dieſe platoniſche Linie zu ſtellen. Das beweiſt vor allem ſein nächſtes Werk: „Mit Dir ertanze ich den nächſten Stern“ (im Erſcheinen begriffen, Patmos Verlag, München). Dieſes Buch iſt eine wunderbare große Überraſchung unſerer Zeit, wer es mit der Seele lieſt, verliert die Stimme des Alltags. Was Weinrich mit dieſem unvergleichlichen Hymnenwerke bewußt will, das iſt: den neuen Menſchen wieder ſchaffen nach dem Ebenbilde des Ewigen. Der neue Menſch, der aus ſich heraus die Brücke zu Gott baut, der aus ſich das Material, den Stoff und die Kraft dazu ſchöpft. Über ihm aber Gott und die Gnade!

Wir ſind wieder im Garten Gethſemane. Am Ölberg. Wollen wir wie die Jünger ſchlafen? Kommet, laſſet uns aufſtehn und mit dem Herrn gehn, denn der Weg iſt noch weit, die Ruten ſind geſchnitten, die Dornen ſchon geflochten und das Holz zum Kreuze gefällt. Drüben iſt ein friſches Grab aufgeſchüttet.

Wieder rüſtet Chriſtus ſich zum Gange. Wollen wir wie die Jünger ſchlafen? Weinrich, du des Herrn lieber Jünger Johannes, haſt in die Tube geſtoßen und dich erhoben, wir wollen mit dir gehn.

Wilhelm Spael

Die katholiſche Caritas

In ſeiner Anſprache an den heidniſchen Hauptmann Cornelius (Act 10, 38) gebraucht der hl. Petrus von Jeſus Chriſtus das ſchöne Wort: Pertransiit benefaciendo et sanando omnes; er ging umher, Wohltaten ſpendend und alle heilend. Und Chriſtus erklärte feierlich: „Daran ſollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger ſeid, wenn ihr einander liebet“ (Joh. 13, 35). Alle ſollen die Nächſten lieben, wie er ſie geliebt hat: als Brüder und Schweſtern in Gott.

Das iſt die Grundlage der chriſtlichen Caritas: Gott lieben und um Gottes willen die Menſchen lieben. Caritas erhebt ſich weit über jede andere wohlwollende Geſinnung gegen Menſchen, mag man ſie Humanität, Altruismus oder wie immer heißen; denn ſie ſchätzt den Menſchen höher und ſie umfaßt ihn inniger und wärmer. Sie ſchaut nicht bloß auf die äußere Armſeligkeit, ſie dringt mit Ewigkeitsaugen in

ſein Inneres und ſchaut dort die unſterbliche Seele. Sie will nicht bloß äußerer Not abhelfen, ſondern vor allem den Menſchen glücklich machen für Zeit und Ewigkeit. Deshalb ſchätzt die Caritas unbedingt jeden, der Menſchenantlitz trägt; Humanität hat es über ſich gebracht, die Tötung von unheilbar Leidenden oder von hilflos Verkrüppelten zu fordern. Die Caritas aber ſieht auch unter der elendeſten körperlichen Hülle die Seele mit Ewigkeitswert; darum behandelt ſie jedes Menſchenweſen, und ſei es auch noch ungeboren, mit heiliger Ehrfurcht. Denn über Seelen hat nur Gott zu beſtimmen. Wie oft ereignet es ſich auch, daß Menſchen mit ſchwachem Körper ſich geiſtig hervorragend entwickeln; wo das aber nicht geſchieht, ſind ſie für die Mitmenſchen Anlaß zur Übung der zarteſten Hingabe, der gewaltigſten Opfer: ohne ſolche Hingabe, ohne ſolche Opfer müßte die Menſchheit rob und gemein werden.

Um den Menſchen die Übung der Barmherzigkeit zu erleichtern, hat Chriſtus dafür hohen Lohn im Jenſeits verſprochen. Doch iſt zu beachten, daß die vollkommene Caritas nicht vom Lohngedanken beherrſcht wird, ſondern von dem Geiſt der göttlichen Liebe. Der Chriſt ſieht in dem bedürftigen Mitmenſchen Chriſtus, der uns zuerſt geliebt hat. Denken wir an ſo manche Erzählungen aus dem Leben großer Heiligen, beſonders an Franz v. Aſſiſi, Eliſabeth v. Thüringen: mögen ſie in den Einzelheiten geſchichtlich unbedingt haltbar ſein oder nicht: ſie zeigen uns jedenfalls, wie man den Höhepunkt der Caritas darin ſah, ſelbſt in armen Ausſätzigen die Perſon Chriſti zu verehren. Manche Überſchwänglichkeiten der mittelalterlichen Caritas laſſen ſich nur aus der wirklich religiöſen Verehrung der Armen erklären.

Die Stimmung gegenüber der Caritas hat ſich in manchen Kreiſen ſo verſchlechtert, daß man verſuchen möchte, ohne ſie auszukommen, etwa durch vollſtändige Kommunaliſierung der Armen- und Wohlfahrtspflege. Man hat aber vielfach keine Ahnung, welche Belaſtung dadurch für die Gemeinden und Staaten eintreten würde. Im Jahre 1919 brachten die „Bayriſchen Caritasblätter“ (München) eine genaue Zuſammenſtellung über drei große Caritasanſtalten für Idioten, Epileptiker uſw. (Eckſberg, Lautrach, Schönbrunn) mit insgeſamt faſt 900 Pfleglingen und 300 Pflegeperſonen. Der Aufwand für den einzelnen Pflegling ſtellte ſich 1916 auf 487, 475 und 382 M, der Aufwand für das Perſonal mit Dienſtboten auf 37, 17 und 27 M; die Zuſchüſſe aus öffentlichen Kaſſen betrugen pro Pflegling nur 9, 21 und 22 M. Alles andere wurde von freiwilliger Hilfe aufgebracht. Demgegenüber beanſpruchte z. B. die völlig aus öffentlichen Mitteln unterhaltene Taubſtummenanſtalt in Nürnberg rund 1000 M für den Kopf. Mit Recht fügt der Einſender hinzu: „Und welchen Gewinn würden die Gemeinden haben, wenn der Caritas die Hände gebunden würden? Wohl werden ſich Hände finden, die Arbeit zu übernehmen; aber dieſe würden ſich zuerſt öffnen, um Lohn zu heiſchen. Aber gerade in der Pflege der körperlich und geiſtig Schwachen iſt neben der geſchickten Hand ein von tiefgläubigem Chriſtentum erfülltes Herz unbedingt nötig.“ Ganz richtig: gerade hier gilt: Wenn zwei dasſelbe tun, ſo iſt es nicht dasſelbe; nur wo wirklich tiefe Liebe dem Unglücklichen entgegenkommt, wird er gewonnen und mit ſeinem Schickſal ausgeſöhnt.

Wer über die große wirtſchaftliche Bedeutung der Caritas Eingehenderes wünſcht, der leſe die Schriften von W. Hohn, Die ſozialökonomiſchen Beziehungen caritativer Genoſſenſchaften in Deutſchland; J. Straubinger, Was leiſten die Frauenklöſter in Württemberg für das Volk; H. Weber, Die volkswirtſchaftliche Bedeutung der katholiſchen Ordensſchweſtern. (Alle in dieſem Aufſatz angezeigten Schriften bezieht man bequem vom Caritasverband in Freiburg i. Br., Belfortſtr. 20.)

Es ist hier nicht möglich, auf die Geschichte der Caritas einzugehen; auch der heutige Stand kann nur ganz knapp berührt werden; man findet in Werken wie W. Liese, Wohlfahrtspflege und Caritas, F. Schaub, Die katholische Caritas und ihre Gegner, endlich in dem von A. Joerger herausgegebenen Caritas-Handbuch genügend Stoff; eine kurze Übersicht über die Caritas-Literatur gewährt H. Auer, Handbücherei für Caritassekretariate.

Die katholische Caritas hat seit Ende des vorigen Jahrhunderts begonnen, sich die Vorteile geordneter Verbindung und Zusammenfassung zunutze zu machen in dem unter Führung von Prälat Dr. Werthmann 1897 entstandenen Deutschen Caritasverband mit der Zentrale Freiburg i. Br. (Zeitschriften: Caritas, Caritasstimmen, Krankendienst; große wissenschaftliche Fachbibliothek von über 20000 Bd.; eigene Caritasschule für Ausbildung hauptamtlicher Kräfte; viele Fortbildungskurse usw.). Der Zentrale obliegt es, die katholischen Caritas geschlossen nach außen zu vertreten, immerfort neue Anregungen zu geben, zum Studium aufzumuntern, den Zusammenschluß von Unterverbänden usw. zu befördern. Es bestehen fast für alle Bistümer Diözesanverbände mit eigenem Sekretariat, ebenso an 3000 Ortsverbände, hauptsächlich in größeren Städten. Diese Bezirks- und Ortsverbände kommen hauptsächlich für die praktische Arbeit in Betracht; sie fassen wieder die vielen Einzelvereine und Anstalten zum lebensvollen Miteinanderwirken zusammen. Knappe Orientierung gewährt: Jörger, Was jeder vom Caritasverband wissen muß.

Ein kurzer Blick auf die in der Caritas tätigen Kräfte läßt besonders drei Gruppen hervortreten: Ordensgenossenschaften, Vereine und Anstalten. Bei den ersteren überwiegen weitaus die weiblichen Gemeinschaften, die Barmherzigen Schwestern, die wieder in zahlreiche Gruppen (Vinzentinerinnen, Franziskanerinnen, Kreuzschwestern, Borromänerinnen usw.) zerfallen, je an Mutterhäuser angeschlossen und unter kirchlich bestellten Oberinnen in Armut, Keuschheit und Gehorsam lebend; sie wirken sowohl in der offenen Pflege, besonders in der sogenannten ambulanten Krankenpflege, als auch in zahlreichen Anstalten (Krankenhäuser, Waisenhäuser, Kinderbewahranstalten usw.). Die Gesamtzahl solcher Schwestern stellte sich vor dem Kriege für Deutschland auf fast 50000 in mehr als 5000 Niederlassungen. Unter den Vereinen verdienen besonders die (männlichen) Vinzenz- und (weiblichen) Elisabethvereine für offene Armenpflege, ferner die zahlreichen Fürsorgevereine für die gefährdete und verwahrloste Jugend genannt zu werden. W. Liese

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Max Fischer, Frankfurt a. M., Mendelsohnstr. 73; Christoph Flaskamp, Unterbachingb. München; Fritz Fuchs, München, Ismaningerstr. 98II; Dr. Philipp Funk, München, Türkenstr. 104; Dr. R. Guardini, Pützchen b. Beuel (Rhld.); Dr Herman Hefele, Stuttgart, Mörikestr. 15; Prof. Dr. W. Liese, Paderborn; Dr. Wilhelm Matthießen, München 39, Hofenfelsstraße 55; Pater Dr. Alois Mager, Kloster Beuron (Hohenzollern); Dr. Ernst Michel, Ueberlingen a. B.; Pfarrer Johannes Mumbauer, Piesport (Reg. Bez. Trier); Prof. Karl Muth, Solln b. München; Karl Gabriel Pfeill, Neuß a. Rh., Sternstr. 78; Wilhelm Spael, Berlin C 2, Stralauer Straße 25; Pfarrer Jos. Weiger, Moosbausen (Württemberg); Franz Johannes Weinrich, Neuß a. Rh.; Konrad Weiß, München, Mozartstr. 13 II.

Schriftleiter dieses Heftes: Dr. Ernst Michel, Überlingen a. B. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat

Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang | Heft 2 | Mai 1921

Karl Bröger / Kultur und Klasse

I

Es hat immer starke Spannung geherrscht zwischen dem Kulturwillen einer Gemeinschaft und dem Zwang jener äußeren Lebensmächte, die für die Klassenbildung bestimmend sind. Nie und nirgends deckten sich noch die Grenzen von Kulturzustand und Klassenlage. Dafür klaffte zwischen diesem Zustand und jener Lage recht oft ein Riß, in dem das beste Leben der Gemeinschaft verrann.

Aufgabe jeder Ordnung unter Menschen ist, den schöpferischen Kräften einer Zeit das Bett zu graben, darin der Strom rauschen kann. Wie nun Bett und Ufer noch nicht der Strom selbst sind, so ist noch keine Gesellschaftsordnung schon Kultur. Es ist ein plattes Märchen, daß die Geburt der Kultur geschah, als der erste Urmensch Feuer aus dem Stein schlug oder als er den ersten Pflug durch die Wildnis führte. So wenig wir wissen von den Anfängen des Lebens, soviel ist uns auch bekannt über die Geburt der Kultur.

Wir müssen glauben, daß Kultur eine so zeitlos feststehende Tatsache ist wie das Leben selbst, daß sie zum eingeborenen Sinn der Welt gehört wie etwa der Wandel der Jahreszeiten und der Wechsel von Regen und Sonnenschein.

Kann es sich denn anders verhalten?

Wir sehen doch: Stets erinnert sich das Leben an seine Berufung nur in jenen großen Werken, die den Inhalt einer Zeit einmalig ausdrücken. Wo kommt die Welt anders zu Gesicht als in solchen Schöpfungen des Geistes, die nur mit sich selbst zu vergleichen sind? Was ist der Welt bewußt geworden von sich und ihrem Auftrag, das ihr nicht gesagt wurde durch den Mund ihrer großen Kulturen?

Seit Jahrtausenden müht sich der Geist, die Natur sprechend zu machen, ihr eine Aussage abzuringen über das Geheimnis des Seins.

Gelingt ihm das, findet Natur ihre Zunge, so hält der Mensch unmittelbare Zwiesprache mit der Schöpfung.

Denn Kultur ist die zum Sprechen gebrachte und unserem Gefühl verständlich gewordene Natur.

II

Es ist Aberglaube zu meinen, Kultur als die zum Reden gebrachte Natur sei nur hörbar solchen Menschen, die über ein bestimmtes Maß äußerer Annehmlichkeiten gebieten.

Es hat nichts mit der Klassenlage zu schaffen, ob einer das Ohr besitzt für den Ton der Kultur, ob er zu schauen vermag, wo der Weltgeist zu seinem Gesicht gekommen ist.

Wie es nicht bedingt ist von der blauen oder braunen Farbe eines Auges, ob eine Linie erkannt wird, so hängt es auch nicht ab von großem oder kleinem Besitz, daß ein Mensch Kultur fühlt.

Dieses Gefühl hat immer nur der schöpferische Mensch, produktiv auch im Genuß. Nun ist aber jeder Mensch irgendwie schöpferisch, wenn wir die Gestaltungskraft nur messen mit anderen als den üblichen Regeln.

Zweifel an dieser allverteilten Schöpferkraft, an der ursprünglich produktiven Natur des Menschen ist die Todsünde am Geist, ist Beleidigung des Lebens selbst, weil dieser Zweifel die Quelle trübt und den Ursprung verschüttet.

Daß dieser Zweifel jemals Kultur schafft, ist nicht vorzustellen. Verneint er doch den Acker, aus dem die Frucht wachsen soll.

Immer, wenn eine Kultur reif ist zum Verfall, stellt sich dieser Zweifel ein und erfüllt sein Werk. Spenglers Bücher sind die Symptome unseres Weltzerfalls.

Jede Kultur hat den Glauben an sich selbst zum Vater. Sie kann gar nichts anderes werden, als was dieser Glaube umschreibt.

Dieser Glaube erregt den Trieb zu einer gemäßen Form, die sich dem Wesen einer Zeit anschmiegt, wie sich die Haut um den Körper legt. Hülle und Seele sind im gleichen Augenblick entstanden aus einem gleichen Trieb.

III

Kultur ist Wesen, nicht Merkmal. Sie durchdringt eine ganze Zeit und ihre Menschen. Darum kann Kultur niemals Teil sein; als Ganzes ist sie da oder gar nicht.

Keine vereinzelte Eigenschaft, auch die höchste nicht, wirkt Kultur. Es ist also sinnlos, zu reden und zu schreiben von Lebenskultur, Willenskultur, Körperkultur, Jugendkultur, Frauenkultur und wie diese „Kulturen“ alle benamst sind. Zu den einzelnen Normen und

Formen unſeres Daſeins ſteht Kultur in Beziehung wie die Sonne zu ihren Strahlen. Wer ſetzt aber eine Sonne zuſammen aus Strahlen?

Unſere Art des Denkens macht, daß wir das Weſen abhängig ſehen von der Eigenſchaft, vom Merkmal. Wir taſten uns von außen nach innen und verirren uns rettungslos im Labyrinth der wandelbaren Kräfte.

Ein Merkmal, eine Eigenſchaft wird durch unſere Betrachtung aufgetrieben, ſo weit, daß alles andere Wachstum erſtickt. Wen wundert es, daß dadurch Menſch und Zeit einen maniſchen Zug empfängt, jene Hyſterie und Hypertrophie, die jedes Gleichmaß verrückt?

Auf der Verwechſelung von Intenſität und Hyſterie erklären ſich alle Irrtümer der Gegenwart.

So gewiß Intenſität das Kennzeichen jeder Kultur iſt, ſo ſicher iſt Hyſterie das Kainsmal jener Ziviliſationsverfaſſung, die ſich zu gern für Kultur ausgibt.

Wo iſt aber heute unſer Leben intenſiv?

In der Arbeit!

Wohlan: So iſt aus unſerer Arbeit zu beweiſen, daß Hyſterie, nicht Intenſität ihr großer Antreiber iſt.

Ich heiße Intenſität die volle Wirkung einer ganzen Kraft auf einen ungeteilten Gegenſtand.

Hyſterie iſt mir die überſteigerte Wirkung einer geſpaltenen Kraft auf einen geteilten Gegenſtand.

Wo ſind denn die glücklichen Schöpfer unter uns, die ſich der vollen Wirkung ihrer ganzen Kraft auf einen ungeteilten Gegenſtand freuen dürfen? Wo die Werke, denen ſie ihr Weſen einprägen? Ich rechne die wenigen Künſtler ab, in denen ſchöpferiſches Erleben und Geſtalten intenſiv wirkt, und ſehe außer ihnen nur Halbnaturen, denen die beſte Kraft nutzlos verfließt.

Wer kann ſich heute aus dieſem tragiſchen Kreis ſtellen?

Er trete vor, daß wir ihn grüßen als einen Keimträger der Kultur, die kommen wird, weil ſie kommen muß!

IV

Seit Goethes Tod hat es nur einen Menſchen gegeben, der ein ſolcher Künder war: Walt Whitman!

Hier ſteht der intenſive Menſch vor uns, der unzerſpalten und dem jeder Teil Hinweis auf ein Ganzes iſt, der ſich in jeder Teilung ergänzt, nicht vermindert, weil jeder Mangel zur Fülle wird, und er doch in keiner Fülle ertrinkt.

> Ich exiſtiere, wie ich bin, das genügt.
> Wenn keiner in aller Welt mich gewahrt, ſo ſitz ich da in Zufriedenheit.
> Und wenn jeder und alle mich gewahren, ſo ſitz ich da in Zufriedenheit.

Auch Kultur exiſtiert, wie ſie iſt, ob keiner etwas von ihrem Daſein merkt, oder ob alle dieſes Daſein gewahren.

Kultur wächſt aus einem Sein, ſchärfer geſagt aus einem So-Sein, das durch äußere Einwirkung in ſeinem inneren Aufbau nicht verändert werden kann. Nur hyſteriſche Zeiten nehmen Kultur formal, von außen her, indem ſie einen Zug im Bilde übertreiben. Solche Zeiten „proklamieren" und „poſtulieren". Sie wiſſen immer genau, was Kultur iſt.

Wahre Kultur hat nie von ſich ſelbſt geredet, ſo wenig wie ein Menſch, der wirklich lebt, dieſe Tatſache bei jeder Gelegenheit verſichert, obwohl dieſe Tatſache das größte aller Wunder iſt. Einer Kulturzeit genügt die Feſtſtellung ihrer Exiſtenz, denn damit iſt die Kultur ganz von ſelbſt fixiert.

Nichts gibt bündiger Aufſchluß über die Kulturferne unſerer Zeit als der unerträgliche Kulturſchwatz. Jedes Wort, um das ſich dieſes Gerede vermindert, iſt ein Schritt hin zur Kultur.

Die Zeit wimmelt von Doktoren, die ihre Rezepte anpreiſen, dabei aber vergeſſen, daß ſie ſelbſt zu den Kranken gehören. Aus Goethe wird ſo ein Rezept gemacht, als ob die Welt wirklich geſund werden möchte, wenn nur jeder Fidſchi-Inſulaner den „Fauſt" geleſen hat.

Goethe ſollen wir leben. Iſt das mehr als ein Mißverſtändnis von Schwachköpfen, die nichts ahnen von den Grenzen auch der größten Perſönlichkeit?

Was kann Goethe für uns Heutige ſein?

Ein Maßſtab, die Intenſität unſeres Lebens am Phänomen dieſes Lebens zu regeln! Das iſt mehr als genug, ſetzt aber voraus, daß wir vorher überhaupt zu unſerem Leben durchgedrungen ſind..

Uns ſelbſt leben: heißt die erſte Notwendigkeit, denn jede Zeit brennt nur am eigenen Feuer und leuchtet aus dem eigenen Licht.

Vernunft heißt die große Leuchte der letzten Jahrhunderte.

Hat ſich nun in der Vernunft unſere Zeit ſo verdichtet, daß ſie kulturträchtig geworden iſt?

Oder waren die Wege, die uns Vernunft bis heute führt, nur Umwege zur Kultur?

Im Begriff der „Klaſſe" kommt die weltregelnde Kraft der Vernunft zu Millionen Menſchen.

Iſt nun der Begriff „Klaſſe" und das daran entzündete Klaſſenbewußtſein Intenſität oder Hyſterie?

V

Bei dieſer wie bei jeder geiſtigen Unterſuchung bleibt zu beachten, daß ſie ſich vollzieht in Satz und Gegenſatz. Nun ſtecken aber Satz und Gegenſatz nur die Grenzen ab, zwiſchen denen ſich das Leben für unſer Bewußtſein ausdehnt.

Wir haben uns vor dem Denkfehler zu hüten, daß Begriff und Leben eine Gleichung sind. Wahres Denken beginnt erst in der empfundenen Spannung zwischen Begriff und Leben.

Wer Intensität und Hysterie einfach hinnehmen wollte als unversöhnliche Widersprüche, der nimmt die Sache gar zu leicht. Es sollen in diesen Worten nur wirkende Kräfte unseres Daseins aufgerufen werden, die in ihrem Ursprung vielleicht die gleiche Kraft sind, entsprungen aus einer gemeinsamen Quelle erhöhten Gefühls.

Wesentlich scheint mir, daß Intensität immer läuft in der Richtung auf ein Ganzes, Hysterie in der Richtung auf einen Teil.

Kultur ist darum eine Leistung der Intensität, weil von ihr nie anders gesprochen werden kann als in bezug auf eine ganze Zeit und auf den ganzen Menschen. Ist einmal Sonne da, so ist sie da für das ganze Land und für jedes Geschöpf. Wer tötet sich selbst mit dem lächerlichen Ausspruch: „Die Sonne ist nur für mich da!"?

Wie nun die Sonne nie zielt auf eines einzigen Menschen Blick und Behagen, ist auch Kultur niemals „Privatsache". Eingewurzelt in Werk und Leben von Geschlechtern und Zeiten, muß Kultur zu einem hysterischen Spuk werden, wenn der Einzelne sie in das Prokustesbett seiner „Persönlichkeit" zwingen will. Wer pflanzt denn Eichen in Blumentöpfe?

Kultur ist folglich das Werk einer Gemeinschaft.

Nun hat die Vernunft alle Formen der Gemeinschaft untersucht auf ihre Dauer. Keine Gemeinschaft hat diese Untersuchung bestanden, sie war denn gegründet auf ein religiöses Erlebnis. Die anderen Formen der Gesellschaft — Staat und Nation — sind durch die Strahlen der Erkenntnis zersetzt und ausgehöhlt worden.

Nirgends hat die Vernunft tiefere Furchen gezogen als in der Erkenntnis und Kritik unserer Gesellschaftsverfassung. Scholle für Scholle hat der untersuchende Geist hier gewendet und in ihre Bestandteile zerlegt.

Es stehe hier für lange Zitate der einzige Name: Karl Marx.

Mann und Werk sind uns zum Prüfstein gesetzt durch die Bedeutung, die Karl Marx dem Begriff „Klasse" gegeben hat, eine Bedeutung, die vorher nicht da war.

Ist nun dieser Fund der Vernunft eine Offenbarung, bestimmt, alle großen Erlebnisse im Geiste aufzuwiegen, wie sie der Welt geworden sind in den Mythen und Religionen, die Kultur formten?

VI

Eine Betrachtung in unserem Rahmen wird nur dann nicht ins Leere und Mittelpunktlose zerfließen, wenn sie sich beschränkt auf die Herausformung jener Kräfte, die für eine Zeit wesentlich sind.

Ich erfasse das Besondere unserer in Auflösung und Neubildung begriffenen Zeit in der Tatsache, daß nie vorher Wissenschaft und Arbeit enger aufeinander bezogen waren als in diesem letzten Jahrhundert praktischer Vernunft. Unsere Zeit hat aus der Wissenschaft eine Arbeit und aus der Arbeit eine Wissenschaft gemacht.

Im Begriff „Klasse" kreuzen und überschneiden, finden und vermählen sich diese bewegenden Zeitkräfte.

Die Klassenlehre deutet das Sein des Menschen aus seinem Haben. Wer Herr der Arbeit ist, ist Herr der Zeit. Die Arbeit beherrscht aber immer nur, wer die Arbeitsmittel besitzt. Alle Kämpfe in der Welt drehen sich um diese Mittel, ohne deren Besitz noch nie sinnvolle Geschichte geworden ist.

Die Mittel sind zum Zweck geworden, schließen vielmehr alle Zwecke ganz von selbst ein.

Wer will heute noch bestreiten, daß der historische Materialismus eine Methode ist, die Geschichte zu deuten? Aber ist diese Denkart nicht durchaus rückwärts gewendet? Kann sie auf anderes bezogen sein als auf Resultate der Geschichte? Nun ist es durchaus richtig, von einem ausgewachsenen Baum zu behaupten, daß er einen Keim gehabt haben muß. Es ist sogar wichtig, diesen Keim genau zu benennen. Doch ist damit auch schon alles gesagt über das organische Wachstum des Baumes, über die Winde und Wetter, den Sturm und die Stille, in denen er gestanden haben muß, um zu sein, was er ist?

Mir liegt das große Verdienst des historischen Materialismus und seines Kernstückes, der Klassenlehre, vor allem anderen darin, daß er wieder eine Quelle unseres Lebens freigelegt hat.

Diese Quelle heißt: Arbeit!

Aus ihr verjüngt und erneuert sich Welt und Mensch in unerschöpflichem Wechsel.

In diesem Hinweis liegt die ethische Gewalt der Klassenlehre, die sich ihre Zeit erobern muß, wie sie es denn auch noch immer tut.

Ist nun aber diese durchaus sittliche Wirkung, die an das Gefühl von Millionen rührt, schon ein „Klassenbewußtsein", wie es Marx als logische Folgerung für die Anhänger seiner Lehre fordert?

VII

Um den Sinn keines Wortes wird von Millionen heißer gerungen, als um den Sinn der „Klasse".

Von Marx erlebt als das langgesuchte Zauberwort, dem unbewußten Triebe zur Gemeinschaft einen vernünftigen Sinn zu geben, die Einheit von Millionen über alle Grenzen der Sitte und Sprache hinaus zu sichern, ist dieses Wort heute ein Sprengstoff geworden, der diese Einheit den stärksten Prüfungen aussetzt.

Zunächſt kam der Weltkrieg und prüfte die Formel auf ihre innere Feſtigkeit.

Wir kennen den Ausfall der Prüfung.

Zählt nun zu den Toten des Weltkrieges auch die „Klaſſe"?

Dieſe Frage verlangt Antwort, weil noch nie eine Kultur geworden iſt mit einem Leichnam auf dem Rücken.

Wie iſt die „Klaſſe" geworden?

Nicht von Ungefähr fand Marx dieſen Begriff. Schon vor ihm hat die Vernunft an der Formulierung gearbeitet. Marx gab nur den letzten Schliff.

Dieſe gewachſene Erkenntnis iſt nun in Millionen Köpfe gepflanzt worden und ſollte dort Frucht tragen.

Was aber für Marx ein geiſtiges Erlebnis war, genährt aus den tiefſten Quellen der eigenen Natur, iſt zu einer wirren Halbwahrheit entartet in den Köpfen der Maſſe. Zunächſt erwärmt und gefangen von dem Gefühl, das dieſe Lehre ausſtrahlt, ſchwankte die Temperatur bald zwiſchen Fieber, Lauheit und Schüttelfroſten; kurz, es traten alle Merkmale auf, die zeigen, daß Maſſe mit einer Idee infiziert iſt.

Wir ſtehen eben in der Kriſe dieſes Weltfiebers. Im Auguſt 1914 brach die ſchleichende Krankheit des Jahrhunderts offen aus. Seit dieſem Schickſalstag ſpeit die Welt Blut, und noch iſt kein Ende dieſes furchtbarſten Aderlaſſes der Menſchheit abzuſehen.

Was das alles mit Kultur und Klaſſe zu tun hat?

Mehr als auf den erſten Blick ſcheint!

Wir nehmen Rußland, wo der Prozeß am weiteſten vorgeſchritten iſt, ſo weit, daß nicht wenige ſchon wieder die Anzeichen von Geſundheit ſehen wollen.

Was geſchieht eigentlich in Rußland?

Dieſes Land erfüllt die große Opferidee vom ſtellvertretenden Leiden in einer Art, daß dafür die Geſchichte kein Gegenſtück weiß. Dem dumpfen Gefühl der Maſſe muß ſich dieſes Gefühl ganz ſo einprägen, wie ſich in der ſterbenden Antike den Sklaven des Altertums die Kunde eingeprägt hat von der Paſſion des Jeſus von Nazareth. Nur daß heute nicht mehr eine Perſönlichkeit, ſondern eine Gemeinſchaft das Erlöſungswerk vollzieht!

Wo gibt es heute außerhalb Rußlands die Menſchen, bereit für ihre Idee zu leiden und zu ſterben, wie das die Bauern und Arbeiter der Sowjets ſeit drei Jahren tun?

Dieſe Idee iſt aber geboren aus dem Glauben, die neue herrſchende Klaſſe Rußlands — das Proletariat — ſei als Klaſſe berufen, der Welt eine neue Kultur zu geben. Vorerſt hat dieſer Glaube nur das für meine Einſicht inhaltloſe Wort vom „Proletkult" geſchaffen. Die Sache, die dieſer Name deckt, fehlt noch ganz, wird wohl über-

haupt nicht lebendig zu machen ſein, weil zwei verſchiedene Inhalte durch äußere Bindung vereinigt werden ſollen.

VIII

Denn Kultur und Klaſſe ſind und bleiben Gegenſätze.

Kultur ſetzt ein Sein, ein So-Sein voraus. Nur aus dieſem Boden kann ſie wachſen. Am Anfang keiner Kultur ſteht ein bewußter Wille, weil ihre Wurzeln tiefer reichen, als jede Vernunft gräbt.

Klaſſe iſt eine aus dem Haben der Menſchen gewonnene Erkenntnis. Die großartige Willkür und Syſtemloſigkeit des Lebens geht in der Rechnung nur auf, weil das Ergebnis des Denkens vorweg genommen wird als eine Lebenstatſache.

Anders iſt das geiſtige Erlebnis, das ſich für Karl Marx und die Wiſſenſchaft um den Gedanken der „Klaſſe" baut, anders der Schluß, den der Menſch aus der Maſſe daraus zieht.

Für dieſen Menſchen ſchränkt ſich die „Idee" ein auf die Forderung: Bemächtigen wir uns der äußeren Dinge! Dann haben wir es beſſer. Haben wir es aber beſſer, dann iſt auch die Welt beſſer.

Zweifellos iſt dieſe Logik auf den erſten Blick zwingend. Der Weltkrieg ſollte uns aber über dieſe Täuſchung belehrt haben, denn er hat die Dämonie der Dinge erſchreckend offenbart.

Oder hat die Menſchheit je einen härteren Deſpoten gehabt als den Deſpoten dieſer Zeit? Was ſind gegen ihn Attila und Dſchingis-Chan?

Alle Dämonie des Stoffes geſtaltet ſich in der Maſchine.

Sie iſt dieſer Tyrann unſerer Welt.

Sie iſt Inbegriff und Gleichnis dieſes Lebens, in ihr verkörpert ſich alles, was unſer Leben arm und leblos macht: die Hyſterie der ſinnlos kreiſenden Bewegungen, die Mechanik des Denkens, das Nur-Nützliche unſerer Beziehungen, das Fehlen des eigenen Antriebes.

Die Maſchine iſt das Modell aller Zeitformen. Wir begegnen dieſem Modell bis in unſer innerſtes Weſen hinein. Alle Ideen, die ſonſt geſellſchaftsbildende Mächte waren, hat ſie in ſich geſchlungen. Sie ſind Betriebsſtoff geworden. Sie hat jene Verdickung in unſer Daſein gebracht, jenes Überbetonen einzelner Merkmale und Eigenſchaften, weil ſie nicht nach dem Menſchen fragt, ſondern nur nach ſeiner Eignung für eine beſtimmte Funktion. Sie hat uns „ſpezialiſiert" und „atomiſiert", zermürbt und zerſtäubt in ihrem wahnwitzigen Kreislauf von Bedürfnis und Ware, von ihr jahraus, jahrein erzeugt in geiſtloſem Wechſel.

Vermehrt nun die Maſchine den Anteil des Einzelnen an den äußeren Lebensgütern? Das iſt die immer wieder vorgebrachte Lobrede auf ihre Exiſtenz. Wenn ſie wirklich die Herrſchaft des Menſchen über die Natur weiter ausgebreitet hat, was nicht beſtritten werden kann, ſo

iſt nun die Frage, ob damit für den Menſchen nicht ein Abhängigkeitsverhältnis geſchaffen wurde, weit ärger und drückender als das in und durch die Natur bedingte Leben.

Im Grunde ſind die menſchlichen Bedürfniſſe gering. Erſt durch ihre künſtliche Steigerung, die das alleinige Werk der Maſchine iſt, wurde das geſellſchaftliche Leben verworren und formlos. Nicht daß die Maſchine Überflüſſiges erzeugt, iſt ſchlimm. Der Tod droht unſerer Kultur davon noch nicht. Aber daß die Maſchine für dieſes Entbehrliche ein Bedürfnis erzeugt, iſt der tiefſte Grund unſeres Niederganges.

Weit mehr noch als im Beſitz hat die Maſchine die Geſellſchaft in den Bedürfniſſen geſpalten.

Kultur iſt aber immer nur, wo Übereinſtimmung herrſcht in den (geiſtigen und körperlichen) Bedürfniſſen.

Die Teilung der Arbeit iſt zugleich die Teilung des Genuſſes. Wir können nicht mehr in Gemeinſchaft genießen. Unſere Feſte ſind tot!

Die Klaſſe iſt der Ausdruck dieſer tragiſchen Wahrheit, ſie, der Maſchine erſtgeborenes Kind.

Als die Maſchine erfunden war, mußte die Klaſſe entdeckt werden. Eins bedingt das andere, wie die Mutter das Kind.

IX

Auf einen Kampf um dieſe Maſchine ſpitzt ſich auch alles Zeitgeſchehen zu. Dieſer Kampf wird noch Geſchlechter in Atem halten, bis ſeine tiefſte Bedeutung erkannt und damit geſtaltet iſt.

Dieſe Bedeutung iſt heute noch nicht erlebt, auch von jenen noch nicht, denen in dieſem Kampf die geſchichtliche Rolle des Angreifers zufällt. Es muß ruhig ausgeſprochen ſein: Auch die Arbeiter ſehen in dieſem Kampf noch zuviel nach der Beute und zuwenig nach dem Auftrag.

Oder wird die Sozialiſierung nicht gar zu äußerlich nur für einen Beſitzwechſel ſtatt für einen Geſinnungswandel gehalten?

„Vergeſellſchaftung der Produktionsmittel" oder einfacher geſagt: Verfügungsgewalt über die Maſchine heißt das Zauberwort dieſer Zeit. Wer denkt aber daran, daß es am Weſen der Maſchine blutwenig ändert, ob ihre mechaniſche Kraft von der Geſellſchaft verwaltet oder von Einzelnen ausgebeutet wird?

Gar kein Zweifel: Solange die Maſchine der privaten Erzeugung von Bedürfniſſen und Waren überlaſſen bleibt, ſchmarotzen die Beſitzer von Maſchinen auf Koſten der Millionen Verbraucher. Das iſt ein Übel, deſſen Abſtellung unbedingt erfolgen muß.

Doch klein nimmt ſich dieſes Übel aus, gemeſſen an dem Zuſtand, daß, von der Kultur her geſehen, die Klaſſenlage der Ausbeuter und der Ausgebeuteten ſich darſtellt als ein Unterſchied in den Ketten. Die

einen tragen goldene, die anderen eiserne Ketten, doch gebunden sind beide.

Die Bändigung der Maschine geschieht nicht einfach durch einen Wechsel in den Besitzrechten. Dazu ist notwendig, daß einmal das Wesen der Maschine erlebt wird als ein vom Menschen selbst geschaffenes Schicksal, das es zu formen und durch diese Form zu beherrschen gilt.

X

Wer nun das Wesen der Maschine nur in dem auf Mark und Pfennig errechenbaren Nutzeffekt ihrer mechanischen Leistung sieht, wird freilich nicht wissen, worauf es ankommt.

Mensch und Maschine werden niemals zu versöhnen sein, wenn nicht ihr Verhältnis von Grund auf geändert wird.

Die Maschine herrscht über uns allen. Sie schreibt uns unsere Bedürfnisse vor und läßt kaum mehr so viel Raum für die eigene Neigung, daß du dir einen Hosenknopf nach deinem Geschmack zulegen kannst.

Die Maschine steuert die Welt auf einen Typus hin, der ihr selbst vollkommen gleicht.

Ist nun der Arbeiter diesem Typus nicht auch schon verfallen? Unterscheidet er sich in seinem Wesen von den anderen Klassen der Gesellschaft?

Wenn sich die Hoffnungen, die mit dem Aufstieg des Arbeiters verknüpft sind, für die Kultur erfüllen sollen, ist Klarheit und Wahrheit in diesem Punkte lebenswichtig.

Wohl sagt man dem Proletarier, er habe in diesem Kampf der Klasse nichts zu verlieren als seine Fesseln. Man sagt aber nichts von einem möglichen Gewinn, der schlimmer wäre als dieser Verlust.

Der Arbeiter soll und muß seine Ketten verlieren, doch nicht, um für die eisernen goldene einzutauschen. Diese Gefahr ist größer als zugegeben wird, weil noch stets die geführte Klasse dem Vorbild unterlegen ist, das sie sich der führenden absah.

Schaut doch einmal an einem Sonntag in einer Großstadt junge und auch ältere Arbeiter an! Auf ihr Äußeres, ihre Vergnügungsansprüche, ihren Stil, die Zeit auszufüllen! Seht ihr nicht recht häufig Affen, die im Spiegel des verhaßten „Bourgeois" ihre Grimassen schneiden? Haben diese Proletarier nicht das völlig kulturfremde Bemühen, einem „Gentleman" zu gleichen, der alles andere als ein Arbeiter ist?

Wo bleibt hier das Klassenbewußtsein?

Hier, wo es am rechten Platz ist, weil dieses Bewußtsein dadurch, daß es die Klasse nicht versteckt, eben Kulturgefühl verrät?

Man rede doch nicht von Nebensachen; in diesen kleinen und kleinsten Lebensdingen muß Gesinnung herrschen, vor allem in Menschen, die eine neue Kultur anfangen sollen.

Ich wage die Behauptung: Noch haben die wenigſten Arbeiter ein Klaſſenbewußtſein. Sie werden es auch ſo lange nicht haben, als ſich ihre Idee nur um die Frage dreht: Was habe ich nicht? Erſt muß der Inhalt dieſes Bewußtſeins das ſchlichtſtolze Bekenntnis werden: So bin ich! Dann kann der Arbeiter mit Walt Whitman fortfahren:

Ich exiſtiere, wie ich bin, das genügt.

XI

Dieſe Wandlung im Klaſſengefühl, dieſes Wachstum des wirklichen Klaſſenbewußtſeins, das ſeiner Verantwortung dienen will, vollzieht ſich heute in kleinen Gemeinſchaften.

Ein neues Geſchlecht wird dieſes Werk ausreifen müſſen, ein Geſchlecht, deſſen Schickſal es nicht mehr iſt, an der Maſchine zu zerbrechen und ihr die Leiber von Millionen und die Seele einer ganzen Zeit in den Rachen zu werfen.

Dieſer Auftrag iſt an die Jugend ergangen.

Sie wird das Erbe einer im tiefſten Sinne gottloſen Zeit am beſten verwalten, wenn ſie es allen Feuern ausſetzt und nur behält, was der Glut widerſteht.

Die Maſchine iſt der große Empörer und zugleich Deſpot der Zeit.

Die Maſchine hat den Platz des Menſchen und damit den Platz der Kultur uſurpiert. Sie muß dieſen Platz wieder räumen und eintreten in den Kreis der dem Menſchen dienenden Mittel.

Von der Maſchine freizuwerden heißt die Loſung der jungen Welt, die ihr Leben auf das Gefühl ſtellt: Ich habe nicht mehr als ich bin!

Die Jugend wird zu dieſem Auftrag aber nur durchdringen, wenn ſie zu ihrem eigenen Leben durchdringt, wenn ſie die künſtlichen Scheidungen einreiſt und jedes Hindernis beſeitigt, das auf ihrem Weg liegt.

Kein größeres Hindernis als die von der Maſchine geſchaffenen Bedürfniſſe! Macht ſich die Jugend von ihnen frei, weiß ſie um edlere und ſchwerer zu erringende Genüſſe, dann wird auch ihre Kraft zum Werke frei, das keiner Formel mehr untertan iſt, ſondern einer Form, die ſich ergibt aus dem Erleben des eigenen Blutes und Geiſtes.

XII

Anfänge zeigen ſich.

Die Zeit hat keinen Wert, der ſorgſamer zu hüten wäre.

In dieſen Anfängen wirkt ſich das Band weiter, das eine Kultur an die andere knüpft.

Geht der Weg zur Kultur über die Klaſſe, was ich feſt glaube, ſo iſt damit von ſelbſt geſagt, daß eine Zeit nahen muß, wo die Klaſſe in ihrem heute noch gültigen Sinn überwunden iſt. Denn Wege ſind

da, daß man sie hinter sich läßt. Dieser Glaube wird geteilt gerade von jenen unbedingten Verfechtern des Klassengedankens, die darin aller Weisheit Ende sehen. Auch ihnen gilt als Ziel dieses Kampfes die endliche und dauernde Vernichtung der Klasse.

Befreit dann von den mechanisierenden Mächten des Stoffes werden künftige Menschen wieder den Glauben an ihre Kulturberufung finden und das Vertrauen zu den natürlichen Bindungen von „Ich" und „Du", Einzelnen und Gemeinschaft, Mensch und Werk.

Die ewige Mutter aller Kultur, die allen gnadenvolle und keinem hörige Natur, wird wieder Sprache fordern von Menschen, die ihr verbunden sind durch Geist und Sinne.

Es wird wieder eine Zeit sein, da Natur in Zungen redet: klare, wohlgefügte, erschütternd einfache Worte, und es werden Menschen sein, die diese Worte verstehen, weil sie um den Sinn ihrer Freiheit wissen.

Ihre Freiheit wird die Freiheit zur Form sein, die der Zwang ist, in jeder Erscheinung das Wesen zu suchen, die im Werke mehr sehen will als „Arbeit", mehr als eine gesellschaftliche Funktion.

Der Arbeiter wird Mensch sein nach diesem Zeitalter der Maschine. Er wird sich als Mensch wiederfinden mit allen, die seiner Art sind, mit den Menschen der ganzen Welt, die um die tiefste Weisheit des Lebens wissen, ausgedrückt in den Worten:

Der Mensch lebt nicht vom Brot allein!

Fritz Klatt
Die Lebensalter der Jugend

Wo der Mensch sich des zeitlichen Ablaufes bewußt wird, meint er damit meistens die astronomisch bedingte Zeitfolge. Vergangenheit ist ihm nach Tagen und Jahren meßbar. Vor seiner Geburt sieht er eine endlose Reihe von Jahren; nach seinem Tode sieht er wieder eine unendliche Reihe von Jahren. Und das Gefühl der Vergänglichkeit überfällt ihn wie ein Schwindel, wenn er sich so in dem unabsehbaren Netz der Sternenzeit hängen sieht. In dem Grade, wie einer sich seiner eigenen Entwicklung, also seines Selbst, bewußt wird, wird er unabhängiger von den astronomischen Zeiteinheiten. Er fühlt sich dann nicht mehr hängend in einem unüberseh̄bar weitem Zeitgefüge. Viel eher fühlt er sich als Schöpfer seiner eigenen Lebenszeit. Und wenn er gegen Ende des Lebens seine Zeit überblickt, mag ihm zu Mute sein wie einem Künstler vor dem endlichen Abschluß seines Werkes.

So kann der Mensch also sein Verhältnis zur Zeitlichkeit gewisser-

maßen von zwei Seiten her betrachten. Nach außen hin ſteht er ſich eingeſpannt in die ſtets wiederkehrende Folge der durch Sonne- und Mondumlauf bedingten Gezeiten. Durch Tage, Monate und Jahre muß ſein Leben hindurchſchwingen, um ſchließlich darin zu verſchwinden. Nur ganz ſelten vergißt der Menſch die ſchneidende Gewalt der Sternenzeit und wird gewahr, daß er ja auch ebenſo gewiß aus ſeinem eigenen Selbſt heraus ſtetig ſein eigenes Zeitnetz ſpinnt. Als Einheit der ſelbſteigenen Zeit des Menſchen könnte man von ſeiner Atemſekunde ſprechen, von der Zeit, die ein jeder zu ſeiner eigenen Aus- und Einatmung braucht. Es wäre vorſtellbar, daß das atmende Selbſt auch in einem gleichmäßigen dunklen Raum ohne Bewegung verharrend, gewiſſermaßen wie die Tiere im Winterſchlaf, mit ſeinen eigenen Atemſekunden eine eigene Zeit aufbauen könnte. Mit ſeinem eigenen Atem ſchwingt er ſich durch ſeine Tage und Jahre. Aber nicht jeder ſchreitet nun gleichmäßig fort. Die allermeiſten erreichen nicht die höheren Altersſtufen ihres Selbſt. Nach dem erſten Anlauf des Lebens bleiben ſie in ſich ſelbſt ſtecken.

Bei dem Aufbau der eigenen Lebensalter iſt die Bedeutung der ſchöpferiſchen Pauſe* groß. Glück und Fülle und Schönheit des Einzellebens hängt davon ab, ob die großen kraftſpendenden Pauſen zwiſchen den Lebensaltern wirklich eingehalten wurden. In der Jugend folgen die Lebenswellen ſchneller aufeinander. Die Pauſen ſind dichter aneinander gerückt. Im Alter greifen die Wellen breiter aus, und weitere Zeiträume umſpannend folgen die Pauſen.

Das Leben wird gleichſam aus der Urpauſe im Mutterleib mit einer gewaltigen Wucht ausgeſtoßen und bildet im früheſten Kindesalter ſicherlich ein Auf und Ab von ganz dicht beieinanderliegenden Lebenswellen. Nur die Mütter wiſſen von dieſen erſten ſo ſchnell aufeinanderfolgenden Perioden im Leben ihres Kindes und ſind recht imſtande, die trennenden Pauſen dazwiſchen einzuhalten. Von dieſen früheſten Perioden kann hier nicht geſprochen werden. Etwa vom ſechſten oder ſiebenten Jahre an, wo das Kind allmählich der alleinigen Pflege ſeiner Mutter entwächſt, beginnt dann deutlich ein neuer Lebensteil ſich abzuheben. Auch in den ſehr verwirrten Zuſtänden des heutigen Europa wird dieſer neue Lebensanſtieg des „zur Schule kommenden" Kindes deutlich ſichtbar. Dieſe Welle läuft bis zum elften und zwölften Jahr. Hier beginnt dann eine zweite Welle, und auch dieſer neue Anſtieg iſt bei allen jungen Menſchen noch voll erkennbar. Es iſt die Zeit, die durch die Firmelung der Kinder nach außen hin von der Kirche ſichtbar gemacht wurde. Von hier an läuft aber das Leben des europäiſchen Menſchen gewöhnlich ſchon pauſenlos weiter fort. Bei den wenigen Menſchen, die ihrer

* In einem demnächſt im Verlag von Eugen Diederichs erſcheinenden Buch „Die ſchöpferiſche Pauſe" ſind die Gedankengänge weitergeführt.

Bildung von da an noch einige Zeit widmen dürfen, tritt manchmal noch eine neue, deutlich erkennbare Pauſe nach dem Verlaſſen der höheren Schule ein, ehe der junge Menſch ſich für ein Studium oder eine berufliche Sonderausbildung entſcheidet. Und ſchließlich als Abſchluß des Jugendalters wird dann vor der eigentlichen Aufnahme eines Lebensberufes in ſeltenen Fällen noch mal eine Pauſe ſichtbar. Die Perioden der ſpäteren Lebensalter ſind noch unkenntlicher als die des Jugendalters geworden, die ſchöpferiſchen Pauſen werden immer mehr verwiſcht und bleiben bei den meiſten Menſchen ganz aus. Nur bei denen, die gar nicht anders können als ihr eigenes Geſetz befolgen, treten auch dieſe ſpäteren Beſinnungspauſen noch zutage. Das Leben dieſer wenigen zur Selbſtändigkeit gekommenen Menſchen ſetzt in deutlichen Wellen Lebensalter an Lebensalter bis zum Tode als der abebbenden Welle des höchſten Alters.

Goethes Leben iſt ſolch ein bis zu ſeiner letzten Möglichkeit an- und abſchwellendes Leben geweſen.

Dieſe menſchlichen Werdezeiten können ſich natürlich verſchieben je nach dem Eigengeſetz eines Lebens. Aber ſie müſſen da ſein. Wo ſie durch eine zu geſtraffte Lebensführung überrannt werden, oder infolge einer zu ſchlaffen Lebensführung gar nicht erreicht werden, überjagt der Menſch ſein Leben, oder er lebt es nur bis zu einer gewiſſen Periode. Tatſächlich ſind die meiſten Menſchen entweder überlebt, früh gealtert, ſcheinbar gejagt von unſichtbaren Mächten; oder ſie ſind ſtehengeblieben an irgendeiner Stelle ihres Lebens und von da an wiederholen ſie mechaniſch immer wieder die Schwingungen ihrer ſchon durchlebten Jahre. Nur wo das Leben in ſeinen großen Bögen von einer Ruhelage zur anderen ungehemmt ausſchwingen darf, wo jede neue Lebensperiode wirklich aus der Tiefe ſteigt, geboren wird aus der Beſinnung auf das eigene Geſetz, nur da vermag der Menſch ſein eigenes Leben bis zu Ende zu leben „nach dem Geſetz wonach er angetreten".

Der Führende muß nun bei jedem ſeiner Anvertrauten dieſes rhythmiſche Eigengeſetz der jugendlichen Lebensteile in ſeinem großen Wellenſchlag vollauf zur Schwingung kommen laſſen. Nur wer im eigenen Leben, auch im führenden Alter noch, die Pauſen innegehalten hat, iſt fähig, den rhythmiſchen Lebensgang ſeiner Anvertrauten zu behüten, von Welle zu Welle, von Pauſe zu Pauſe. Den Stürmiſchen wird er die Ruhelage zu zeigen vermögen (ohne ihn da hineinzuzwingen), den Zaudernden wird er liebend zum Anſtieg locken (ohne ihn zu treiben).

Die Machtgebärde des bildenden Führers in ſeiner Bildungsarbeit reicht auch hier nie weiter, als es durch die Worte: lauſchen, warten, zeigen und locken angedeutet wird.

Kinder von etwa ſieben Jahren, die gerade den vielteiligen Anſtieg ihres Lebens unter der mütterlichen Führung beendet haben, ſind alſo

inmitten ihrer ersten großen schöpferischen Lebenspause, wenn der Führer (an Stelle des Vaters, soweit der Vater nicht selbst Führer ist) auf ihr Leben Einfluß gewinnt. Hier ist das Problem: Wie soll überhaupt die neue, die zweite große Wachstumsperiode begonnen werden? Über diesen Anfang wird durch die gewöhnliche Schulform ohne weiteres hinweggewischt, indem eben einfach eines Tages über das Kind das Verhängnis hereinbricht und es drei Stunden lang in einer Stube mit anderen Kindern zusammengetan wird, um dort von nun an Dinge zu hören, nach denen es nicht verlangt und noch lange nicht von selbst verlangen würde. Mit einer Pause beginnt dieses neue Leben des Kindes, einer Pause, die sich vielleicht bei einzelnen Kindern über Monate oder gar Jahre erstreckt. Hier wird der Kern gepflanzt für viele kommende Jahre. Es soll etwas werden und zum Ausdruck kommen, das in dem Wesen des Kindes noch verborgen ist. Alles kommt hier darauf an, daß der Führer den Sinn dieser Pause begreift. Wie sinnlos ist es, mit einem bestimmten, vorher überlegten, und in seiner Methodik sorgsam eingelernten Fragenbündel in das dunkel geschlossene Sein des Kindes hineinzustechen und sein ruhendes Denken aufzuscheuchen, damit es dieses Denken in irgendeiner Zukunft einmal gebrauchen lernt.

Was muß nun der Führer tun, in diesen schweren Anfangszeiten, zwischen Schweigen und Reden? Er muß sich niederknieen, daß er so klein wird wie das Kind. Er muß seine Sinne zusammenschließen, daß er so gespannt wird wie das Kind, so lauschend auf jede Regung. Und spielend muß er, erst selten und dann immer öfter, Brücken schlagen von ihm selbst zu dem Kind hinüber, an dieser und jener Stelle, ob es vielleicht schon einen ersten Ausgang aus sich tun will. Tag und Nacht wird er bereit sein müssen, auf diesen ersten Ausgang seines Schützlings. Und inzwischen muß er warten, muß immer wieder nur ganz zarte Versuche der Annäherung machen, muß immer wieder sein eigenes Leben in gleichen Takt setzen wie das Leben des Kindes.

Das Anfangsverhalten des Führers ist entscheidend. Kann er nicht warten, greift er ein in das Leben des Kindes, bevor es seine Pause, den herrlichen ersten Tiefschlaf des jungen Lebens, beendet hat, so hat er verspielt und muß bei diesem Zögling vielleicht jahrelang warten, ob er ihm in der nächsten großen Lebenspause den entscheidenden Dienst leisten kann.

Es ist klar, daß ja bei diesem Anfang schon die meisten Lehrenden und die meisten Väter scheitern müssen. Denn ihr eigenes Dasein wurde ja in früher Jugend durch irgendeinen eingreifenden Willen irgendeines Erwachsenen verbogen. Sie wurden frühzeitig gezwungen, irgendeinen fremden Takt zu gehen und fanden sich darein und glaubten von da an, daß es eben so sein müßte. Sie lernten ihren eigenen Takt

vielleicht erſt ſehr viel ſpäter, vielleicht überhaupt nicht kennen und da ſie nun ſelbſt in ihrem eigenen Lebenstakt ſo unſicher ſind, wie ſollten ſie da vermögend ſein, auf einen fremden Rhythmus hin ſich liebend einzuſtellen.

Alſo der Führer muß ſelbſt Ruhe genug haben, um dem Kinde Ruhe zu laſſen, ſolange es noch geſetzmäßig in dem Zuſtande ſeiner Unentfaltetheit verharrt. Bis es eines Tages von ſich aus nach irgendwelchem Ausweg aus ſich ſelbſt begehrt! Der Tag wird kommen, und der Führer darf dieſen Tag nicht verpaſſen und zu dieſer Zeit nicht in irgendwelcher Müdigkeit vergraben ſein. Gemeinſam mit dem nun von ſelbſt erwachenden Kinde muß er den erſten Ausgang machen. Er braucht nun nicht zu ziehen und zu zerren und zu fragen und zu mahnen. Weit eher wird ihm das Kind mit geweiteten Augen voranlaufen und wird nur hier und da ſtehen bleiben und von ſich aus fragen. Und er wird Antwort zu geben haben. Durchaus nicht immer in dem gleichmäßig belehrenden Tonfall des erwachſenen Beſſerwiſſenden, ſondern je nach dem Inhalt der Frage fröhlich und ſchnell, oder ernſt und behutſam, oder ſtammelnd und leidvoll.

So wird allmählich das Leben des Kindes ſich überall nach außen zu entfalten beginnen. Und in der nun anbrechenden Wachstumsperiode wird je nach der beſonderen Schnelligkeit und Dichtigkeit des kindlichen Geiſtes Können und Wiſſen langſam oder ſchnell, tiefgehend oder an der Oberfläche zunehmen, bis ſich die zweite große Pauſe im Leben des jugendlichen Menſchen ankündigt.

Dieſe Zeit um das zwölfte Jahr herum, die Zeit der beginnenden Geſchlechtsreife, wird in dem mit Zwang und Überwindung arbeitenden Erziehungsſyſtem noch viel weniger beachtet. Hier liegt wieder der ſchöpferiſche Kern für die Geſchehniſſe des weiteren Lebens. Der jetzt beſtehende Zuſtand iſt ein unbegreiflicher. Der Erzieher in der Schule geht über dieſe große Pauſe, die vielleicht bei einzelnen eine jahrelange Schonung, bei allen aber eine gewiſſe Zeit völliger Umſtellung zum Leben erforderte, einfach hinweg. Kein Blick, kein Wort des Lehrers beſchäftigt ſich mit dem, was in dieſen Zeiten allein Körper und Seele des werdenden Menſchen erfüllt. Wenig wird hier gebeſſert werden, wenn nun in reformierten Schulanſtalten zu dieſer Zeit eine gemeinſame Belehrung über geſchlechtliche Dinge einſetzt. Im Gegenteil, für die allermeiſten wird ſolche Belehrung großen Schaden bewirken. Deswegen, weil das Mittel der Belehrung überhaupt unzweckmäßig iſt, wenn ein Menſch ſich im Zuſtand des Chaos befindet. Solche Belehrung verkürzt den chaotiſchen Zuſtand und nur, wo dieſe Beſinnungszeit des reifenden Jugendlebens ohnehin ſchon ihrem eigenen Ende nahe iſt, mag Belehrung das Gegebene ſein. Wo aber ein junger Menſch erſt am Anfang ſeiner Umwandlung ſteht oder infolge ſeiner langſamen Entwicklung viel Zeit dazu gebraucht, kann das aufhellende Licht die

noch ſchlummernde Schöpfung ſeines Selbſt höchſtens zu einer vorzeitigen Reife bringen, und dieſe iſt genau ſo tödlich für das Selbſt des Menſchen wie die Unreife, die durch das Übergehen dieſer großen Lebenspauſe, durch das liebloſe und gedankenloſe Schweigen des Lehrers verſchuldet wird.

Der Führende muß hier wie ſtets lauſchen und warten, mit ſeinem ganzen Leben nach ſeinem Anvertrauten hin gerichtet ſein. Schon lange ehe dieſer ſelbſt irgendetwas weiß, wird ſich dem Führer ſeine Lebenspauſe ankündigen. All die kleinen Schwächen und Unarten, die der heutige zünftige Erzieher mit dem Begriff „Flegeljahre" geringſchätzig oder gar ſcherzhaft an ſich abgleiten läßt, wird der wahre Führer liebevoll wiſſend auf ihren chaotiſchen Urſprung deuten und ertragen, d. h. mit-leiden. Sein ganzes eigenes Weſen wird ſich erhöhen bei dem Gedanken an die ſchöpferiſche Zeit, die nun dem jungen Menſchenkind bevorſteht. Bei dieſem Wiſſen müſſen aber ſeine eigenen Herzſchläge wechſelweiſe ſtürmiſch und ſtockend werden, wie bei dem Kinde, das er behütet. In ſeiner nachempfindenden Glut ſelbſt errötend, muß er jedes Erröten des Kindes verſtehend und zugleich überſehend in ſich nehmen. So wird er merken, wann das hilfloſe Werden des Knaben nach Einſamkeit ruft. Er wird ihn an ſolchem Tage von den Geſpielen und von ſich ſelbſt wegſchicken, über alle Mauern und Zäune weg in den Wald, an den See, mitten in die Wildnis werdender Natur. Sein Mund aber wird verſchloſſen bleiben wie der Mund ſeines lieben Kindes. Allein ſeine Augen werden wachſam bleiben. Er wird darauf achten, daß es langen kühlen Schlaf hat, daß ſeine Nahrung nun beſonders ausgewählt iſt, daß keine unreinen Stoffe ihn belaſten, daß Wind und Sonne täglich an ihn kommen und der Mond ihn nicht berührt. Er wird das Verſteckenſpielen des Kindes, das vorher doch ſo offen und zutraulich war, nicht Unwahrheit ſchelten, weil er durch ſich ſelbſt weiß, daß Werdendes dunkel iſt, und ſich ungern offenbart, ehe die Zeit da iſt. Freuen wird er ſich, wenn der vorher ſo Regſame faul wird und ſich in die Sonne legt und tagelang nichts tut als ſo vor ſich hindämmern. Selbſt wenn Tücke und Grauſamkeit in dieſen Tagen bei irgendeiner Gelegenheit ausbricht, wird er ſich freuen, daß ſolche Reſtbeſtände ererbter Dunkelheiten früh zum Ausdruck kommen und ſich nicht im Inneren feſtſetzen, und ſo unterdrückt für ſpäter ſehr viel Schlimmeres vorbereiten. Vor allem aber wird er die wie auch immer aufquellende jugendliche Tatenluſt nicht töricht hemmen, auch dann nicht, wenn ſie den gewohnten Gang des Lebens und des Unterrichts durchbricht. Im Gegenteil, er wird den Knaben reizen und herausfordern, ſich voll auszutoben in Spiel und Geſchrei, im Laufen und Rennen und Wandern und Schwimmen und allerlei körperlichen Kunſtſtücken.

Und über alledem darf er ihn niemals aus dem Auge laſſen, denn

eines Tages wird es so weit sein, daß eine scheue fragende Gebärde im Körper seines Schutzbefohlenen ihm sagt: das Werdende in mir ist jetzt sehr stark geworden, es drängt schon nach dem eigenen, nicht mehr nach irgendeinem Ausdruck. Kein fragendes Wort, kein fragender Blick wird es sein. Viel früher ist die Frage im Körper, vielleicht in einer plötzlichen eckigen Wendung oder in einem unerklärlichen, lauschend atmenden Stillstehen des Körpers mitten im wildesten Lauf. Wenn der Führer sonst wohl meistens mit der ganzen Schar in den Wald gegangen ist, wird er nun an einem wohl ausgesuchten Tage ganz einfach mit dem einen ausgehen. Es braucht nicht auffällig zu sein, zu einem notwendigen Gang nimmt er ihn mit, weil doch eben überhaupt einer mitkommen muß. Hierbei braucht sich auch gar nichts zu ereignen, als höchstens ein paar freundliche Blicke oder, daß sie gemeinsam einen Abhang herunterlaufen oder am Waldrande ein paar Augenblicke über die Felder atmen. Nur der Führer weiß, was wird und dient dem Werdenden mit seinem ganzen Wesen. Wenn er dann vielleicht zum zweiten oder dritten oder zehnten Male mit jenem allein geht, wird auch etwas geschehen, etwas Geheimnisvolles, das sich nicht näher bestimmen läßt. Denn daß der Junge vielleicht auf einmal mit einem neuen ihm ganz eigenen Ausdruck irgendeinen Gedanken formt, oder daß er halb zitternd, halb ungestüm die Hand des Älteren ergreift und lange nicht losläßt, oder was es auch sein wird, das ist ja nur das außen Geschehende. Mit dem inneren Auge aber sieht nun der Führende nichts als lauter aufsteigende Ströme von Kraft, die alle in seine Hände münden, an denen er liebend und formend entlanggleiten darf, die gar nicht enden wollen in ihrer Unerschöpflichkeit, die kreisend immer neu aufsteigen aus der unendlichen Werdefülle des reifenden Knaben.

Und noch viel später wird dann erst die Frage zu der Oberfläche der Worte aufsteigen: was ist mit mir, warum geschieht mir das, was vorher doch nicht gewesen ist? Und auf die vertrauende Frage wird die sehr langsame Antwort kommen und später dann ganz zuletzt zusammenhängende Belehrung über Zweck und Ziel der körperlichen Wandlung und regelmäßige Übung. Also erst zu einer sehr späten Zeit, wenn Wort und Begriff schon zu einem sicheren Hilfsmittel der Verständigung zwischen den Vertrauten geworden sind, ist es möglich, durch Worte zu geschlechtlichem Wissen zu führen. Dies Wissen wird sich aber für jeden Einzelnen anders gestalten. Dinge, die doch „jeder wissen muß", gibt es hier noch weniger als wo anders. Einer wird viel Beweisbares hören müssen und mancher vielleicht nur ein halbbetontes Wort zur rechten Zeit. Die alles gleichmachende Gesinnung unserer Zeit darf hier nicht Einlaß gewinnen. Ein Körper, der sich nach der Norm entwickelt, wird niemals lebendig werden. Nur das schon wieder erstarrte oder das noch gehemmte Körperleben fügt sich dem System.

Das wartende Daſein des Führenden kann dem jungen Menſchen allein dazu verhelfen, über dieſe entſcheidende Pauſe ſeines Jugendalters nicht hinwegzuleben, ſondern wirklich ganz hinabzugelangen zu den ruhenden Kräften ſeines Selbſt, und darin zu verharren, ſo lange bis er von ſich ſelbſt ganz geſättigt iſt. Mit ſeiner geſamten mitſchwingenden Lebenskraft muß der Führer in ſeinem Vertrauten bewirken, daß er ſich fallen läßt in ſeine Tiefe, nicht davor zurückſchreckt und nicht durch irgendwelche geſetzten Ziele und Arbeiten ſich etwa daran hindern läßt. Und dann auch, daß er nicht darin verharrt, daß er nicht erſchlafft in dem untätigen Staunen über ſich ſelbſt. Es iſt ja das Schickſal unzähliger Menſchen, gewiſſermaßen in der Zeit ihrer Pubertät ſtecken zubleiben. So daß eigentlich alle weiteren Erlebniſſe Wiederholungen dieſer ihrer erſten geſchlechtsreifen Erſchütterungen bleiben.

An dieſer Stelle, wo das jugendliche Leben aus der Tiefe der Pauſe nun zur Reife ſeines Geſchlechtes aufbricht, iſt dem Führenden alle Macht gegeben. Die ganze aufſteigende Kraft kann er nun lenken, daß ſie in die ſelbſt geſchaffene Tat des jungen Menſchen ſtrömt. Dieſe Kraft kann auch früh ſchon als leidenſchaftlich dargebrachtes Opfer der Liebe aufflammen. Vor allem wird der Führende an dieſer Stelle die Laſt der eigentlichen Wiſſenſchaft bereithalten, die dem jungen Leben von da an Schwere und Richtung geben kann. Von alledem wird ſpäter ausführlich die Rede ſein.

Die dritte ſchöpferiſche Pauſe der Jugend liegt um das zwanzigſte Jahr herum. Auch an dieſer entſcheidenden Stelle verſagt die Jugenderziehung heutiger Zeit völlig. Denn gerade hier iſt der junge Menſch gewöhnlich ſchon führerlos. Die Schule hat ihn entlaſſen, ohne ihn auf die kommende Zeit der Beſinnung genügend vorzubereiten. Entweder iſt er ſchon in einen Beruf eingeſpannt, der ſein noch wachſendes Selbſt in irgendwelche herkömmlichen Formen lenkt, oder er geht auf eine Hochſchule, um zu ſtudieren. Die Wende ſeines Lebens ſpürt er höchſtens als einen angſtvollen Zuſtand der Leere. Grundloſe Traurigkeit, Weltſchmerz, Ekel an den Dingen überkommen ihn. Alles wird ihm fragwürdig. Und je öfter er aus ſeinem Trotz heraus nein ſagen kann, deſto wohler iſt ihm. Eine Sehnſucht nach Zerſtörung wird in ihm groß. Darum hat Krieg, Revolution, überhaupt Empörung gegen das Beſtehende für jugendliche Menſchen ſo hohen Erlöſungswert. Dieſe gewaltſamen Ereigniſſe werden immer wieder von den vielen bejaht werden und immer wieder geſchehen müſſen, ja eigentlich herbeigeführt werden, ſo lange Jugend von der Tiefe ihrer großen ſchöpferiſchen Lebenspauſe nichts weiß, ſich davor fürchtet und darum in zerſtöreriſcher Sehnſucht jede Gelegenheit benutzt, um auszubrechen in einen Zuſtand, der ihrem eigenen chaotiſchen Inneren gleicht. Auch viele andere Ventile werden geöffnet aus Angſt vor dieſer Leere. Beſinnungslos wirft ſich

der junge Menſch an Dinge und Menſchen weg. Angſt vor dem eigenen chaotiſchen Zuſtand treibt ihn dazu, ſeine Liebe an Frauen zu geben, die ihm nicht gehören und die ihm ſo fremd ſind wie irgendein Vogel oder Baum am Wege. Aus dem chaotiſchen Grunde ſeiner verzweifelten Einſamkeit heraus erweckt er Liebe, vielleicht in vielen Menſchen, wird verzehrende Flamme für viele, die ihm nahekommen. Und alle dieſe Geſchehniſſe, die für ihn ſelbſt nur Rettung vor der Leere ſeiner jugendlichen Wende ſind, werden um ihn herum Schickſal, ohne daß er es zunächſt merkt und weiß und will. Und erſt ſpäter, wenn alles das ſich ausgewachſen und längſt von ihm getrennt hat, tritt es ihm als fremdes Schickſal wieder in den Weg und mahnt nun und fordert und zwingt ihn zu unfreiem Handeln.

Auch alles was die Menſchen in dieſem Alter tun und arbeiten, bekommt etwas von dieſem Geſchmack der Verzweiflung. Junge Künſtler arbeiten ſelbſtquäleriſch Tag und Nacht an niemals vollendbaren Kunſtwerken; Fragmente von ſteiler, ſpäter nicht mehr erreichter, vielleicht gar nicht wieder erreichbarer Schönheit entſtehen aus ihrer Verzweiflung. Andere wiederum ergeben ſich einem Studium, einem Beruf, wahllos und einzig getrieben von ihrem Wunſche, den chaotiſchen Raum in ihrem Selbſt zu füllen, irgendetwas zu geſtalten. Der Trieb zu geſtalten erwächſt alſo aus der gleichen Furcht vor den Abgründen des Selbſt wie die Sehnſucht zu zerſtören und zu verneinen. Und auch dieſe Geſtalten bildende Flucht vor ſich ſelbſt wächſt allmählich zum unentrinnbaren Schickſal. Der Menſch, der an irgendeinem entſcheidungsvollen Abend ſeines jungen Lebens den Plan gefaßt hat, Künſtler zu werden oder Geſchichte zu ſtudieren oder Politiker zu werden, weiß zunächſt gar nicht, was er damit auf ſich nimmt. Aus der Mitte ſeiner lebendigen Kraft türmt er aus Furcht vor dem Chaos wahllos Sach-Gebirge auf, die dann nachher ſeinem Lebensſtrom unabänderlich leidvolle Richtung geben können.

Was könnte der Führer zum Leben, all dieſe Unabänderlichkeiten überſchauend, hier wohl tun? Wahrlich nur ſehr wenig, weniger als bei irgendeiner anderen entſcheidungsvollen Ausübung ſeines Führeramtes. Wo die Führung für dieſes Lebensalter verſagt, liegt es jedenfalls meiſt daran, daß zuviel vom Führer getan und gewollt wurde.

Das Kind und der reifende Knabe iſt noch zu weich, daß ein zu harter Eingriff des Führers das werdende Selbſt meiſt nur dazu zwingen kann, auszuweichen. Aber aus der ſchöpferiſchen Pauſe der Jünglingſchaft ſoll ja gerade die Unabirrbarkeit des Selbſt geboren werden. Einwirkung in einer das Selbſt verbiegenden Richtung iſt hier verhängnisvoller als vorher. Wie ſtets zuvor iſt die Gebärde des bildenden Führers ein Horchen und liebendes Warten, nicht aber Beſtimmen und Raten und Handeln. Sein Daſein allein iſt die Stärke

und der Wert ſeiner Führerſchaft. Stehenbleiben muß er ſelbſt, wenn der Jüngere von dem chaotiſchen Zuſtand ſeines Inneren gepeinigt vorwärtsſtürmt und alles zerbricht, was er ſelbſt, der Führer, die ganzen Jahre hindurch hat bauen helfen. Er weiß ja, daß ſich der Zerſtörungswille nicht gegen ihn ſelbſt richtet, ſondern gegen das Beſtehende überhaupt. Aus Eigenliebe darf er alſo hier nicht etwa hindern oder auch nur vorzeitig Ordnung ſchaffen wollen. Es wird eine ſchwere Probe ſeiner Führerſchaft ſein, wenn er vielleicht für ſich ſelbſt gerade in höchſt fruchtbarer und aufbauender Arbeit iſt, den zerſtöreriſchen Zuſtand ſeines Freundes zu ertragen. Wenn er ſelbſt an irgendeinem ſachlichen Aufbau arbeitet, wird er nicht über jene großen leeren Räume verfügen, deren ſein Anvertrauter bedarf, um darein all ſein ſelbſtzerſtöreriſches Weſen zu ergießen. Doch ſchon bei dem geringſten Widerwillen, oder wenn der Führende auch nur mit einem leiſen Gedanken der Wehmut bei ſeinem eigenen unterbrochenen Werk verharrt, nicht augenblicklich alles Werkzeug von ſich tut und ſich ſelbſt weitmacht in ſeiner wartenden Liebe zu ſeinem Getreuen, iſt er ſeinem Führeramt untreu geworden. Er hat ſich dann entſchieden, Meiſter zu werden an irgendeinem ſelbſtgeſchaffenen Werk. Das mag auch gut ſein, iſt aber etwas anderes und iſt in Augenblicken der Entſcheidung jedenfalls *nicht* mit dem Führeramt zu vereinen. Leicht und mit tiefer Luſt muß das Werk aufgegeben werden in ſolcher Zeit der wartenden Liebe, ſo leicht wie man ein Spiel aufgibt, wenn einer der Gefährten ſchwach wird und umzuſinken droht. Auffangen muß der Führer dann die ganze Trümmerlaſt des jungen Menſchen. Er muß ihm Raum geben. Was jener zu ſolchen Stunden großer Werdenot in ihn gelegt hat, muß er ſtill in ſich bewahren. Es muß Geheimnis bleiben zwiſchen ihnen. Denn dies hingebende Vertrauen in die bergende Liebe fordert von dem Älteren ſchweigende Ehrfurcht. Selbſt wenn dieſer Bund nur für Augenblicke ſeinen Ausdruck fand und ſpäter vielleicht niemals mehr in Erſcheinung treten wird, ſo deutet dieſe Stunde doch auf das Letzte, das zwiſchen Menſchen hin und wieder ſchwingt. Nur wenn der Führer ganz und gar mit hinabſteigt in die Tiefe der Zerſtörung und Verzweiflung und auch durch gutes Zureden und tröſtliches Schwatzen vom aufbauenden Leben ſich ſelbſt und ſeinem Gefährten den Weg *nicht* ungebührlich verkürzt hat, dann, aber auch nur dann, wird er nun die Macht haben, ihn zu einem wirklich aufbauenden Leben zu locken. Nicht zu einem Leben, das er ſelbſt in irgendwelcher guten Abſicht für den Freund ſich ausdenkt, ſondern zu einem Leben, das ſich ganz ohne ſein *Zutun* ſtolz und gerade auf den Trümmern des vergangenen Lebensteiles erhebt, als wahrer und ureigener Ausdruck des nunmehr unbeirrbar werdenden Selbſt des Jünglings.

Bei dem nun neu anhebenden Lebensanſtieg des Jünglings wird der

Führer nur noch loſe nebenhergehen. Die führende Wirkung ſeines Lebens wird nicht mehr nach außen hin erkennbar ſein wie früher. Der Jüngere wird nicht mehr Tag für Tag an ihn denken. Das Daſein des Führers wird für ihn allmählich etwas Entferntes werden. Auch räumliche Trennung, vielleicht zeitweiſe, vielleicht für immer, wird einen Keil zwiſchen die Menſchen treiben. In Wahrheit gehört aber dieſe Entwöhnung voneinander noch in den Bereich der bildenden Aufgaben des Führers. Es iſt ſeine letzte und ſchwerſte Arbeit, ſich ſelbſt dem Anvertrauten entbehrlich zu machen, ihn zu entlaſſen, Abſchied zu nehmen. Nur in den ſeltenſten Fällen wird dieſer rechte Abſchied gelingen, nur dann, wenn der Führer einſamkeiterfahren ganz in ſich beruht: Nur dann, wenn der Jüngere ſelbſtändig und aufrecht ſeinen eigenen Gang zu gehen gelernt hat. Dann wird Abſchied ohne Schmerz ſein und Trennung ſo leicht und ſo geſetzhaft wie das Fallen der Frucht vom Baume.

Um das achtundzwanzigſte Jahr herum liegt abermals eine Pauſe, die das Jünglingsalter von dem beginnenden Mannesalter ſcheidet. Das heutige europäiſche Leben läßt allerdings die Innehaltung dieſer Pauſe überhaupt kaum zu, weil der Menſch von achtundzwanzig Jahren ſchon lange fertig ſein muß. Er muß ſeinen Beruf und womöglich ſeine Familie ſchon haben. Die Notwendigkeiten des materiellen Lebens, aber auch des geiſtigen Lebens, erfordern nun gleichmäßiges und raſtloſes Fortſchreiten und zwingen ihn über die wichtigſte Bedenkzeit ſeines Lebens hinweg. Er hat ſich längſt entſchieden und iſt gebunden und tut ſeine Pflicht. Wenn einer in dieſen entſcheidenden Jahren von ſeiner Pflicht redet, ſieht man es ſeinen zuſammenkrampfenden Lippen an, wie ſein ganzes Selbſt eine einzige große unterdrückte Trauer iſt über dieſes forttrottende Leben, das ihn hinwegzerrt über irgendetwas, was unter ihm verborgen liegt, und das er nur noch hier und da ſpürt als ein leiſes Beben des Grundes, etwas, das er ſelbſt ſich lächelnd oder ſeufzend — und ſehr richtig — erklärt als ein, wie er meint, törichtes Erinnern an längſt überwundene Werdezeiten ſeiner Jugend. Alles was ſich an dieſer Stelle des Lebens zum letzten mal als „Sentimentalität", als „Hamlet-Stimmung" an die Oberfläche wagt, wird entſchiedener und rückſichtsloſer als in den früheren Beſinnungszeiten zurückgeſtoßen. Der Mann ſtürzt ſich in ſeinen Beruf; große Pläne bringt er nun zur Verwirklichung. Es beginnt ihm auf Vollendung, auf Vollſtändigkeit anzukommen. Was ſich ihm an Widerſtänden entgegenſtellt, wird rückſichtslos zurückgeworfen. Zur Zeit der Jünglingspauſe um das zwanzigſte Jahr treibt die Furcht vor der Tiefe des eigenen Selbſt zur Zerſtörungstat oder zur gewalttätigen Arbeit, in hundert ſteilen Anfängen. In dieſer Hamlet-Zeit aber ſteht gerade die Sehnſucht nach Fertigwerden, nach Vollenden überall auf, um über die Zeit der Beſinnung hinweg-

zulocken. Furcht vor dem nochmals aufgebrochenen Abgrund des Selbſt treibt den Mann in die bürgerliche Ruhe der Ehe. Unter dem unbewußten Bann dieſer Furcht entſchließt ſich der geiſtige Menſch zu einer wirkenden Tat. In Kunſt und Wiſſenſchaft bringt er es allmählich durch ſeine fertig erſcheinenden Werke, durch ſeinen nunmehr unverkennbar gewordenen Stil zu Ruhm und Anſehen. Schlau und ängſtlich beginnt ſich der Menſch zu hüten vor allem, was ihn etwa zu der Erkenntnis eines doch vielleicht notwendigen Neuanfangs führen könnte. Er ſucht dann nach Ausflüchten, nach Rechtfertigung vor ſich ſelbſt. Er bringt ſein Leben in Syſtem, läßt alles fallen, was kreuz und quer darin liegt, was ſich nicht fügt. Sein Wille verdrängt alles, was ſich in ihm ſelbſt auflehnt gegen dieſe Syſtematik. Er will und muß die Herrſchaft über ſich und ſeine Aufgaben behalten. Iſt er doch in den Kampf des Lebens getreten und muß nun glauben, daß er „Rechte" und „Ehre" und „Ziele" habe.

Aber aus all dieſer mannigfaltig geſpreizten Kämpferſtellung des werdenden Mannes ſpricht deutlich die Angſt, von der letzten Beſinnungszeit ſeiner Jugend zu Fall gebracht zu werden. Das iſt Todesangſt im tiefſten Sinne dieſes Wortes: zum erſten Male wahre Furcht vor dem Tode. Und doch könnte aus dieſer Angſt allein das Hinabſteigen in ſeine Tiefe, das Erſterben in ſich ſelbſt Erlöſung bringen.

Von Führung und Gefolgſchaft kann bei dieſer Beſinnungszeit des werdenden Mannes nicht mehr geſprochen werden. Hier iſt der Menſch zum erſtenmal allein. Das klare Bewußtſein von ſeiner erſten wirklichen Einſamkeit darf ihn nicht ſchrecken. Er muß wiſſen, daß er nun ins Leben entlaſſen iſt, und beſtimmt, dem Tode zuzuwandern. Gerade die Hingebung an dieſe Einſamkeit macht ihn mit ſeinem eigenen Tode vertraut, daß er nun von Farbe und Geſchmack des Todes ganz durchdrungen wird.

Nur durch dieſe Todesweihe der erſten Einſamkeit geht der Weg zur Liebe des Mannes und zum Beruf des Mannes. Erſt dann hat er volle Freiheit und Ruhe, ſich umzuſehen und die anderen Menſchen, alle jene einſamen Weſen, ringsum in ihrer inſelhaft abgeſchloſſenen Wirklichkeit zu gewahren. Es wird notwendig werden, daß er etwas tut. Sein Wiſſen und ſein Können iſt ausgebildet. Durch eins von beiden kommt er zur Tat. Wiſſend wird er zum Führer, könnend wird er zum Meiſter. Beides in Beziehung zu jenen anderen Menſchen, die er nun geſehen hat: die jünger ſind als er, noch in Werdenot befangen, oder gleichen Alters und frei geworden wie er ſelbſt, oder älter als er, ſchon von Todesnot befangen. Sein wiſſendes Leben wird ihn ſtark machen, die Jüngeren zu führen, mit den Gleichalterigen einen Bund zu ſchließen, Väter und Mütter zu ſtützen in ihrer wachſenden Bedrängnis. Unter dieſen vielfachen Verbindungen wiſſender Mannes-

liebe wird immer deutlicher eine Spur zu der Frau hinführen, welche die Ergänzung seines Mannestums darstellt, die ihn zum Vater machen wird. Aber keine der anderen Verbindungen wird dadurch nun etwa gelockert, keine darf willkürlich abgeschnitten werden. Nun muß alles getragen und zur Vollendung gebracht werden. Das ganze Tauwerk dieser Verbindungen muß der Mann bewußt durchs Leben fortführen.

Wissend wird er zum Führer, könnend zum Meister. Aber auch das nur in bezug auf die anderen Menschen ringsum. Allerdings sieht der Werktätige nicht so liebensbewußt auf die einzelnen Menschen wie der Führende. Er tut seine erwählte Arbeit, seinen Beruf aus der zwingenden Notwendigkeit seiner eigenen Kraft und fragt nicht viel nach den Menschen, denen er mit diesem Werke ohne zu wollen eben doch liebe-dient.

Werktätig oder führend, immer nur das eine oder das andere, beginnt der Mann seinen Lebensanstieg. Ein jeder kann beides tun. Doch muß er bei jeder Gelegenheit immer wieder zwischen dem einen oder dem anderen wählen, das eine vor dem anderen zurückstellen. Führendes oder werktätiges Vorzeichen werden auch die noch folgenden Perioden des späteren Mannesalters tragen. Darüber kann hier nicht mehr gesprochen werden.

Wilhelm Hagen / Pädagogik

Das schwerste Problem menschlicher Beziehungen ist die Pädagogik, die Beeinflussung eines Menschen durch einen anderen. Wo zwei Menschen einander näher treten, türmt es Fragen und Schwierigkeiten vor uns auf. Denn wir glauben nicht nur an eine Kindererziehung. Das Werk der Erziehung des Menschen setzt sich durch sein ganzes Leben fort. Solange noch Bewegung und Veränderung im menschlichen Sein ist, solange wird die Form dieses Daseins mitbestimmt werden durch fremde Einflüsse. Je rascher allerdings die Veränderungen vor sich gehen, und je weniger differenziert der Mensch noch ist, um so wesentlicher ist dieser Einfluß. So wird sich in der Tat die ganze Schwere der Frage zuspitzen auf die Erziehung des heranwachsenden Menschen.

Was ist erziehbar? Immer wieder wird diese Problemstellung aufgeworfen. Und die Antwort schwankt ständig zwischen Alles und Nichts hin und her. Der Glaube an das alleinseligmachende Milieu ist heute verlorengegangen. Man stellt als Gegenpol auf die Forderung absoluter Freiheit in der Erziehung. Objektive, außerhalb unser selbst gelegene Werte gibt es nicht. Es kann nur darauf ankommen, hemmungs-

los die Individualität ſich auswirken zu laſſen. Alles Schlechte im Menſchen kommt nur von Hemmungen, von Schranken, die aufgerichtet wurden. Und wenn die Menſchen einmal alle frei ſind und nur ſich ſelbſt leben, ſo wird alles gut werden. Schafft das Verbogene, den Zwang aus der Welt, und alles wird ſich löſen.

Wie anders klingen demgegenüber die Sätze*:

1. Erziehung iſt Formung des Menſchen zu einem Organ des Geiſtes, d. h. Vergewaltigung der Natur.
2. Die Berechtigung zu dieſer Vergewaltigung beruht darin, daß die Geſtalt des Geiſtes eine objektive, allgemeingültige Realität iſt.
3. Werkzeug der Erziehung iſt Menſch oder Sache, aber nur inſoweit, als ſie Verkörperung dieſer geiſtigen Realität ſind.
4. Weg der Erziehung iſt die ſtufenweiſe Überwindung der in der naturhaften Anlage des Individuums begründeten Hemmungen durch Zwang, Gewöhnung, Vorbild.
5. Ein Selbſtbeſtimmungsrecht beſteht nur inſoweit, als der zu erziehende Menſch ſchon Organ des Geiſtes geworden iſt.

Dürften wir reinen Gefühlswallungen nachgeben, ſo möchten wir beiden Auffaſſungen recht geben — und uns von beiden mit leiſem Unbehagen abwenden. Wir lieben die Freiheit, aber das hemmungsloſe Sein der erſten Art iſt uns fremd. Wir ehren die Form, aber „Zwang“? Es iſt eine Jeſuitenerziehung, die hier gepredigt wird.

Doch gemach, Jeſuitenerziehung iſt auch eine Erziehung. Und vielleicht wirft der Schluß der zitierten Leitſätze einiges Licht auf die Frage:

„Grundlage dieſes Erziehungsbildes iſt die Geiſtgebundenheit einer Epoche, d. h. das Vorhandenſein einer Kultur. Verkörperung ſolcher Kulturen in der Vergangenheit ſind Hellenentum und chriſtliches Mittelalter. Unſerer Generation fehlt das Bewußtſein ihrer Kulturloſigkeit. Aufgabe iſt das Ringen um eine neue Verkörperung des Geiſtes.“

Es ſind die beiden Weltanſchauungen von Trieb und Geſetz als den weſentlichen Grundlagen des Seins. Die einen erleben nur die Allgewalt des Stromes, der uns durchflutet, und glauben in dieſem Strömen ſelbſt das Weſen zu erfaſſen, die anderen ſehen die Geſetze, die Form, die dem Leben Geſtalt gibt. „Recht“ haben beide. Die Auffaſſungen über die Wege und Aufgaben menſchlicher Erziehung waren immer in weitgehendem Maße abhängig von dem Bilde der menſchlichen Seele, wie es die zeitgenöſſiſche Philoſophie darbot. Während nun für die frühere Zeit die menſchliche Seele eine feſt umriſſene, beſtändige Größe, gewiſſermaßen bildſame Materie in der Hand des Erziehers war, iſt unſere moderne Pſychologie mit ihren experimentellen und analytiſchen

* Aufgeſtellt auf dem freideutſchen Jugendtag zu Jena April 1919 von Bergſträſſer, Hagen, Harder und Reichenbach.

Methoden immer mehr zu der Anschauung gelangt, daß eine ganze Reihe sich ständig verändernder Größen die Psyche ausmachen. Ja es gibt Schulen, welche die Seele als ein fast zufälliges Sammelsurium äußerer Vorstellungsinhalte und unbewußter Reaktionen betrachten. Eine Gesetzmäßigkeit scheint ihnen hier nicht mehr vorzuliegen.

So sehr wir nun selbstverständlich der alten Auffassung widersprechen, so wenig können wir uns entschließen, in der Seele eine zufällige Summe ständig wechselnder Eindrücke zu sehen. Gewiß, wenn wir versuchen, eine Analyse der Psyche vorzunehmen, so bleibt kein greifbares Resultat, als die Feststellung einer fortwährenden Veränderung. Das einzig erkennbare an der Psyche sind „Zustände", eine Reihe von Oberflächenerscheinungen, die immer wechseln und von der Umwelt bedingt erscheinen. Diese Erkenntnisse führten seinerzeit zu der uns bekannten Überschätzung der Umwelt als erziehlichen Faktor.

Man übersah dabei, daß diese Oberflächenerscheinungen an sich betrachtet vollkommen sinnlos sind, daß sie ihren Sinn erst erhalten in ihrer Beziehung auf ein Subjekt, auf ein Ich. Denn ohne dies Ich wäre es völlig unverständlich, warum wir uns bemühen, gerade dieſen Komplex veränderlicher Erscheinungen als zusammengehörig zu betrachten. Es ist etwas in der Fülle dieser Veränderung, das bleibt, ein Etwas, das alle diese so verschiedenen Zustände verbindet. Erst in Beziehung auf dies Unbekannte, den „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht", erhält die Mannigfaltigkeit der Zustandsänderungen Sinn, ja erst durch dieses Unveränderliche wird uns der „Zusammenhang" der sich stetig verändernden Mannigfaltigkeit als Wesen einer Psyche erkennbar.

Daß dieses Unbekannte nicht eine Art hölzerner Pflock sein kann, an den die Lebensäußerungen der Psyche angebunden sind, ist klar. Es ist etwas durchaus Immaterielles, eine bleibende, konstante Beziehung, welche eben den Individualcharakter des seelebegabten Wesens ausmacht, insofern er dem ruhelosen Wechsel entzogen ist.

Hier sehen wir das Bleibende gegenüber der strömenden Veränderung, das Gesetz, das dieser Veränderung Sinn und Namen gibt. Wie der Lehmkloß in der Hand des Künstlers seine Gestalt immer wandelt, wie aus einem rohen Zustande immer feinere Bilder und Formen herausgearbeitet werden, wie in jeder neuen Gestalt die alte weiterlebt, anders und doch noch lebendig, so ändert sich der Zustand der Psyche im Ablauf des Lebens.

Ein Strom fließt zwischen Bergen, ständig wechselt sein Wasser. Der Chemiker findet es bald grün, bald schmutzig gelb, bald salziger, bald reiner, bald steht das Wasser hoch, bald tief. Und Zeiten der reißenden Fluten wechseln mit Sonnentagen, an denen lachende Schönheit sich in den Wellen widerspiegelt. Das Wasser ist nicht das Wesen des Stromes, es wechselt ohne Unterlaß. Der Sturm nicht und nicht die Stille. Aber

die Geſetze, die dem Strom ſein Bett geben und durch allen Wechſel ſeinen Lauf immer wieder beſtimmen, ſind bleibend und ſie allein machen das Weſen des Stromes aus, daß wir immer wieder von den Hügeln zu ihm wiederkehrend ihn grüßen können, den immer verwandelten und doch ſtets und ſtetig bekannten ſeit Jugendtagen.

Solch ein Strom iſt die Seele. Alles in ihr iſt dem Wechſel unterworfen, jeden Tag zeigt ſie ein neues Bild und immer wieder überraſcht ſie uns durch die neuen Geſichte, die aus ihrer Tiefe auftauchen. Aber bleibend iſt ein unwandelbares Geſetz in ihr, das Leitſchnur und Richtung iſt im Wechſel und an dem wir immer wieder erkennen die einzelne im Weltall nie wiederkehrende göttliche Seele.

Sehen wir ſo das Bild des Menſchen als die Auseinanderſetzung ſeiner Eigengeſetzlichkeit mit der Umwelt, ſo muß allerdings als Ziel einzig die volle Auswirkung eben dieſer inneren Geſetze in rückſichtsloſer Durchſetzung gegenüber der Umwelt erſcheinen.

Aber dieſe „Schickſale" der einzelnen Menſchen, wie wir in einer prägnanten Auswertung des Wortes ſagen möchten, ſind nicht eine beziehungsloſe Maſſe, von der niemand weiß, von wannen ſie kommt und wohin ſie geht, ſondern wir alle ſind einem höheren Schickſale untertan, das aus einem beziehungsloſen Nebeneinander eine Gemeinſchaft des Menſchen formt.

Wir alle ſind Söhne und Töchter dieſer Erde, und die Summe unſerer Leben erhält nur Sinn in Beziehung zu dieſer Erde. Unſer Daſein iſt urſprünglich und tief mit dem Geſamtdaſein dieſer Erde, dieſes Weltalls, verknüpft. Wir ſind nicht nur ſinnloſe Punkte auf einer Ebene, wir haben eine zentrale Beziehung, wir ſind Teile eines übergeordneten Individualweſens, wenn anders wir unter Individuum das „Unteilbare" verſtehen, das was nicht teilbar iſt ohne ſeinen Charakter als Einheit zu verlieren, ohne — zu ſterben. Es iſt wahr, gibt es dieſe Einheit nicht, die alles umſchließt, ſo ſind wir nichts als Sandkörner, ſo iſt das Wort, daß kein Sperling vom Dache fällt ohne JHM, eine Lüge; ſo iſt Gott geſtorben.

Die Fülle der menſchlichen Beziehungen iſt zufällig und äußerlich, wenn wir ſie nur oberflächlich betrachten. Sie erhält ihren tiefen Sinn, wenn wir ſie aus der Peripherie auf einen zentralen Zuſammenhang bringen, wenn wir uns als Teile eines Ganzen fühlen, in dem wir umſchloſſen ſind, das unſere beſonderen Geſetzmäßigkeiten in ſich enthält. Und andererſeits iſt erſt in der Fülle der Einzelweſen eine Auswirkung der in den Geſetzen des Ganzen ſchlummernden Bezüge möglich.

So iſt der Einzelne ſehr wohl nicht nur Träger eines eigenen Schickſals, ſondern auch Träger des Schickſales der Welt und dieſer Welt verantwortlich. Dieſe Verantwortlichkeit allein gibt Recht zu bewußter Pädagogik, zu bewußter Beeinfluſſung des Einzelmenſchen, allerdings

nur nach höchsten Maßstäben, nicht als Zweck oder Werkzeug, sondern als Träger einer Mission sub specie aeternitatis.

Das oberste Maß jeder Pädagogik ist das Schicksal der Welt und ihr heutiges Ziel die Gestaltung dieses Schicksals als Bild — als Kultur; die Verwirklichung der Gestalt des Geistes.

Wir sehen diese Gestalt des Geistes nicht als hölzernen Klotz, aber wir sprechen ihr auch mehr Wirklichkeit zu, als einem blauen Dunste, der ungreifbar uns um die Nasen weht.

Wir wissen, daß ein ungeheuerer Zug der Veränderung durch dieses Erdendasein hindurchgeht. Doch wir wissen auch, daß er Form gewinnt nur nach unwandelbaren Gesetzen und Beziehungen. Irrtum ist es, dem Strom allein Wirklichkeit zuzuschreiben. Irrtum, die sichtbar gewordenen Gesetze, die Formel als Wesen anzuerkennen. Nein, die Formel ist veränderlich, das Wesen der Gesetze aber, die hinter den Dingen stehen, bleibt bestehen.

So ist es mit der Menschenbildung: Unveränderlich und entzogen unseren Einflüssen stehen die Gesetze, welche das Einzelleben ins Dasein riefen und die große Linie seines Lebens ihm vorzeichnen. Aber frei steht die Form dieses Lebens. Denn sie ist Mit-Wirkung der Umwelt. Viel kann eine falsche Beeinflussung zerbrechen. Ja sie kann dem Leben eines Menschen den tödlichen Stoß versetzen.

Alles, was der Mensch wird und ist, wirkt er aus sich selber. Aber wie er wird, dafür sind wir verantwortlich. Wo wenig Kraft und wenig Leben ist, da wird auch die beste Erziehung versagen. Und wo die bestehenden Kräfte eine Richtung zum Zerfall, zur Zerstörung in sich tragen, gilt es sie zu hemmen. Jede solche Hemmung bedeutet einen Verlust des Individuums. Aber einen Verlust, der besser ist als eine Auswirkung ins Gesetzlose. Die Kraft ist allein kein Maßstab. Und wir sind wohl berechtigt Kräfte zu opfern, wenn dadurch feinere Schwingungen vor dem Tode bewahrt werden.

Freilich das Beschneiden ist ein gefährliches Beginnen. Denn wo ist dem Gärtner das Maß gesetzt? Wir wissen, daß es ein Gesetz gibt, das uns Menschen allen gemeinsam ist. Wir wissen, daß auch die Lebenskurve, die wir für die Menschheit zeichnen können, die Geschichte einer schicksalgebundenen Individualität bedeutet. Und wir sehen auch in der Geschichte der Menschheit eine Bewegung, die aufwärts führt, eine Bewegung, die wir darstellen können als das stetig ansteigende Maß der synthetischen Kräfte, die im Menschenvolke wirken. Wir sehen in dieser Kurve den Aufstieg eines geistigen Lebens, das sich losringt von den Beziehungen dieser Erde. Und diese Kurve und ihre Gesetzlichkeit sei Maß unserer pädagogischen Beeinflussung. Freilich, so unerschütterlich in der Tat diese Gesetze feststehen, in Formeln ethischer Vorschriften können wir sie nicht kleiden. Es gibt

dafür immer nur einen Maßstab; daß jeder höre auf sich selbst und aus der inneren Gesetzmäßigkeit seines Lebens, das innigst verknüpft ist mit dem Leben des All, die Gesetze herausfühle, welche die große Linie, die über uns hinführt, bestimmen.

Wir lehnen es ganz entschieden ab, irgendwelche Formeln der Ethik aus unseren Erkenntnissen abzuleiten. Wären sie auch uns als Gleichnisse noch verständlich, so werden sie von anderen zu Fesseln geschmiedet. Und der größte Aufruf zur Freiheit, Kants Imperativ, ist die feige Ausrede subalterner Menschen vor der Größe des Lebens geworden.

Wir huldigen dem freien Gange auf den Höhen über die Klüfte hinweg. Dann können wir die wechselnden Gesetze der Menschen hinter uns lassen, sicher vertrauend den unwandelbaren Normen, welche jenseits der Dinge das Leben in sich einschließen.

Zweierlei ist die Aufgabe einer neuen Pädagogik. Einzudringen suchen in das Wesen des anderen Menschen, daß man ihm helfe sein eigenes Sein zu entdecken; dann aber mit Treue und Güte, doch auch mit Unerbittlichkeit seine Seele aufzuwühlen, daß sie nicht den oberflächlichen Wellen des Tages und ihres Einzeldaseins die Werte zuerkenne, sondern tief in sich ergründe den Zusammenhang mit dem Kosmos.

In einer Geige, welche die Werkstatt verläßt, ruhen noch die Töne. Dünn und oberflächlich ist ihr Klang und unreine Schwingungen suchen sich vorzudrängen. Doch in der Hand des Künstlers gewinnt sie an Tiefe. Und im Alter umfaßt sie eine Fülle unendlicher Art in sich. Aufgeschlossen sind die Fugen ihres Holzes bis in alle Tiefen, und ihr Wesen wurde Musik.

Wilhelm R. Richter
Ein geistiger Vorläufer der neuen Jugend

Die Jugendbewegung wirkt nun schon eine Reihe von Jahren, und im Verlaufe dieser war sie von sehr verschiedenen Strömungen durchflutet. Die wundervolle Harmonie des Körperlichen und Natürlichen mit dem Seelischen und Kulturellen — dieser bezeichnende Zug der neuen Jugend im Gegensatz zu der vor der Jahrhundertwende — klang leider stark ab. Ein theoretischer Zug trat immer schärfer hervor. Und doch sind neue Kräfte bereits am Werk, das frühere Wesen neu erstehen zu lassen.

Eine Hinwendung zu besinnlichem Theoretisieren könnte auch etwas sehr Zukunftsversprechendes sein, wenn sie seelische Kräfte auslöst, und wenn ein Lebendiges daraus hervorspringt. Daß es jetzt wieder

ſo werden möge, iſt zu erhoffen. Früher einmal verlief der Vorgang ſo. Doch es ſcheint, als ſei dies nicht mehr durchaus bewußt geblieben. Es gibt ſehr eigenartige Beziehungen zwiſchen einem Werke, das lange, bevor die neue Jugend in Erſcheinung trat, weite Wellen gezogen hatte, und dem Geiſte der neuen Jugend ſelbſt. Im Jahre 1890 nämlich hatte ein überaus merkwürdiges Buch bedeutendes Aufſehen erregt: „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutſchen.“ In ihm findet eine zwieſpältige Gedanken- und Empfindungswelt ihren Ausdruck; auf eine rationelle Formel iſt ſie nicht zu bringen. Und viel von dem, was in der Jugendbewegung in nur zeitweiliger Harmonie hervortrat, iſt ein ſpäteres Abwandlungsſtadium dieſes Irrationalen. Von dem flutenden Inhalt jenes Werkes ſtrömte es weiter in die flutende Selbſtbewegung der jungen Generation.

Freilich, über „Rembrandt als Erzieher“, das Werk Julius Langbehns, zu ſprechen, iſt Verlegenheit. Es gab und gibt Kreiſe, die es als eine Art Lehrbuch oder Bekenntnisſchrift des Antiſemitismus anſehen und blind ſind für alles, was ſonſt zu dieſer Ideenwelt des anfangs namenloſen „Deutſchen“ zu ſagen iſt. Hier kann natürlich auf eine ſo enge Auffaſſung von Menſchen, die an Äußerlichem, an Worten, kleben, keine Rückſicht genommen werden. Wie Nietzſches „Alſo ſprach Zarathuſtra“ ein Werk „für alle und keinen“ iſt, ſo auch Langbehns Werk. An alle wenden ſich ſeine Probleme, an keinen wenden ſich ſeine Löſungen, die er fand und nur aus ſich heraus ſetzen will. Es kommt nicht auf die einzelnen Lehrſätze an; leicht kann man verſtandesmäßig Widerſprüche aufweiſen, da der Inhalt um wenige Wirbelpunkte kreiſt und außer den ſtets von neuem beleuchteten Hauptgedanken eine Fülle von weiteren, möglichen aufweiſt. Der Kulturwille oder Formwille darin iſt das Weſentliche. Einſtmals regte „Rembrandt als Erzieher“ die Geiſter auf das lebhafteſte an, jetzt iſt faſt nur der Titel noch allgemein bekannt. Woher mag das kommen? „Das Buch hat ſehr ſtark gewirkt, und wenn man jetzt nicht mehr davon ſpricht, ſo iſt der Grund davon kein anderer, als daß ein großer, der beſte Teil ſeines Gedankeninhaltes in die allgemeine Meinung übergegangen und uns ſelbſtverſtändlich geworden iſt“, ſagt dazu ein feinſinniger Deuter des Kulturgeſchehens, Karl Neumann, in ſeinem umfangreichen Werk mit dem ſchlichten Titel „Rembrandt“. Wir können hinzufügen: nicht nur der allgemeinen Meinung, ſondern vor allem der Jugendbewegung. Mit dieſer unbenannten Art des Fortlebens wäre niemand mehr einverſtanden geweſen, als der Verfaſſer ſelbſt, der als Perſon ganz verſchwinden wollte, um die Sache, die ihm am Herzen lag, in den Vordergrund zu ſtellen: die von ihm geforderte „Achſendrehung der deutſchen Kultur“. Da heißt es einmal in bezug auf die Zeit von 1890: „Das deutſche Volk iſt in ſeiner jetzigen Bildung über-

reif, aber im Grunde iſt dieſe Überreife nur eine Unreife". . . . „Überkultur iſt tatſächlich noch roher als Unkultur; hier haben alſo etwaige neue erzieheriſche Faktoren einzuſetzen." . . . „Bezüglich der heutigen deutſchen Bildung, welche ſich in erſter Linie an den Verſtand wendet, darf und muß man ſagen: wir haben genug davon." „Man iſt einigermaßen überſättigt von Induktion; man durſtet nach Syntheſe; die Tage der Objektivität neigen ſich wieder einmal zu Ende, und die Subjektivität klopft dafür an die Tür. Man wendet ſich zur Kunſt!"

Damals war all dergleichen eine große Ketzerei. Uns heutzutage ſind das ganz vertraute Gedankengänge oder Empfindungsrichtungen. Und die Macht, durch die der latente Umſchwung augenfällig wurde, iſt die neue Jugend geweſen.

Das Grundproblem iſt alſo dies: „In welchem Verhältnis ſteht die doch jedenfalls intellektualiſtiſch eingeſtellte Wiſſenſchaft zum Leben, und in welchem ſollte ſie ſtehen?" Was empfand darüber Langbehn, und was die neue Jugend? Beide konnten und können auch Wiſſenſchaftliches leiſten, wenn ſie wollen, aber ſie legen darauf keinen Wert. Langbehn konnte damals nur den Intellektualismus mit der Waffe des Intellekts bekämpfen; und wenn er das weitere, was ihm vorſchwebte, vorbereiten wollte, dann konnte er nur eine „muſterhafte Rembrandtausgabe" — alſo doch ſicher eine Leiſtung gelehrten Fleißes — fordern, um an ihr zu zeigen, worauf es ankomme. Auf dieſem Wege ging die neue Jugend dann weiter. Sie klammerte ſich nicht an einen einzelnen Künſtler, ſondern ſie ſammelte zu ihrer Freude alte Lieder und Tänze, die kein Menſch mehr kannte. Das war eine Tätigkeit, die wohl in wiſſenſchaftliches Gebiet fallen würde, wenn man philologiſchen Ehrgeiz hätte. Aber man ſammelte all das, um das Leben zu bereichern. Man will nicht einen Schatz von Liedern und Tänzen beſitzen, um ihn ſchwarz auf weiß getroſt nach Hauſe zu tragen, ſondern man will dies alte Neue vor allem ſingen und ſpringen; die Abſicht iſt durchaus, das *Leben* damit zu geſtalten. Und damit wirkte man dann in weiteſte Kreiſe hinein begeiſternd. Die Wiſſenſchaft aber begeiſtert nur den Fachgelehrten, auf andere Menſchen wirkt ſie nur mild erleuchtend.

Wie ſoll man dieſe Einſtellung bezeichnen? Langbehn gibt uns das Wort dafür an die Hand. Eine „ſubjektive" Wiſſenſchaft fordert er bei jeder Gelegenheit. Die objektive Wiſſenſchaftlichkeit, wie ſie der Profeſſor, dieſe „deutſche Nationalkrankheit" vertritt, muß überwunden werden. Die Wiſſenſchaft hat den Beruf, in der Kunſt unterzugehen; dieſer ſteht ſie oft feindlich, aber ſtets untergeordnet gegenüber. Es handelt ſich in der geforderten „Wiſſenſchaft der Eindrücke" um den inneren Rhythmus des Menſchen*leben*s. Die bisherigen Forſchungs-

ergebnisse können freilich nicht aufgegeben werden, auch ist gewiß weiteres Material zu sammeln. Aber wie dieses verwandt wird, darauf kommt es an. Höher als Gelehrtentum steht Menschentum, und diesem möge alles Wissenschaftliche dienen.

Damals war all das eine Forderung eines einsamen Außenseiters. Man braucht wenig darüber zu sagen, wie sehr uns heute derartige Gedankengänge geläufig sind und überall wieder entgegentreten. Der Weg vom einen zum anderen ging durch die neue Jugend hindurch.

Das Negative an der „Achsendrehung der deutschen Kultur", die Langbehn vorschwebte, war dies Ablehnen der objektiven Wissenschaft. Das Positive war die Wendung zur Kunst. Nicht etwa die Wendung zum Ästhetentum, denn gerade das ausgesprochene Gegenteil zu diesem spielerischen Verhalten ist ihm die Kunst. Einerlei, ob als Monumentalkunst oder als Kunstgewerbe, soll sie stets das Leben als höhere Macht über sich haben. Es kommt nicht nur auf das Schaffen neuzeitlicher Werke an, ebensowenig auf das Genießen, sondern auf das Benutzen. Das klingt zuerst flach, setzt aber eine bedeutende Tiefe voraus. Die Kunst ist, um einen Vergleich Langbehns anzuwenden, ein Rahmen, der nur durch das darin befindliche Bild seine Daseinsberechtigung enthält, durch einen neuen ethischen Stil des deutschen Lebens. Ehe sie entsteht, muß „die Grundlage einer gesunden und durchaus kräftigen Lebenslust" vorhanden sein. Die Wendung zur Kunst hat die Vertiefung in alle Aufgaben des heutigen Lebens, nicht ein Wegsehen von ihnen, zur Voraussetzung.

Gerade dieses letzte ist ganz im Geiste der jetzt schaffenden Richtung. Langbehn war damals auch hierbei in mißlicher Lage insofern, als er nur Forderungen aufstellen konnte und mehr nicht. Kunst wurde ihm mehr als das, was man gewöhnlich darunter versteht: er nennt letzten Endes alles so, was aus intuitivem Erleben anstatt aus berechnendem Verstande entspringt. Sein Wille ist, zu Leistungen anzuregen.

Und dann folgte später die neue Jugend, ohne es zu wissen, diesem Willen. In ihrer „gesunden und durchaus kräftigen Lebenslust" hatte sie sich von dem „Zivilisationschaos" abgewandt. Was, zunächst noch unerkannt, in ihr, bzw. in ihren Führern lag, sollte dem Jugendleben sein Gepräge geben. Das aber ist ganz Geist von dem Geiste der Langbehnschen „Achsendrehung". Er selbst vermochte damals nicht, sein Leben, das er unstet und flüchtig verbrachte, mit seinen Forderungen in Harmonie zu bringen. Gerade das ist das Bemühen der neuen Jugend. Früher einmal hatte es schon fast zur Erfüllung hingeführt. Im Laufe der Jahre, die seit der ersten Niederschrift dieser Darlegungen, im Frühling 1914, vergingen, wandelte sich vielerlei. Die neue Jugend ist streckenweise von der Kunst zum Ästhetentum gelangt; sie hielt den

Rahmen wert, aber ein Bild, das diesem erst seine Daseinsberechtigung gibt, war nicht mehr vorhanden. Hoffentlich wird die Zukunft wieder mehr Bewegung anstatt des sinnenden Betrachtens in der Jugend zeitigen.

Eng mit der Frage nach Ästhetentum oder Kunst hängt die nach dem Individualismus und der sozialen Einordnung zusammen. Das Ringen der neuen Jugend mit diesem Problem ist uns wohl bekannt. Man kann den leicht nachzufühlenden Vorgang feststellen, daß vor 1914 die Überordnung des Sozialen mit Vorliebe betont wurde, später aber, bei strengerer sozialer Bindung, der Wert der Einzelseele mehr und mehr in den Vordergrund trat; man erkannte, daß nur selbstgeformte Einzelne fähig seien, Gemeinschaften zu bilden, man kam aber andererseits auch vielfach zur Vereinzelung durch Individualistenstarrheit. Sehr fein wurde einmal in der Festschrift zur Meißnertagung auseinandergesetzt, daß Einzelgänger und Querköpfe unserem Volke nötig seien, um es aus der nivellierenden Gegenwart fortzubringen, daß diese aber, anstatt, wie früher, isoliert zu bleiben, sich jetzt nach den sozialen Normen von 1900 organisierten und erst dadurch — dürfen wir hinzufügen — zu einer Kulturmacht wurden. Das ist wiederum ganz Geist vom Geiste Langbehns. In seiner Sprache drückt er das so aus, daß unter den Deutschen viele „lebende Karikaturen" vorkommen, und daß die große Zukunft der Deutschen auf ihrem exzentrischen Charakter beruhe. Und andererseits heißt es dann wieder: „Der Deutsche wird sich gewissermaßen selbst widersprechen müssen; er wird sich selbst zu konstruieren haben. Denn das Individuelle wirkt erst dann nützlich, wenn es der rein persönlichen Willkür entrückt ist, wenn es dient. Der Deutsche soll dem Deutschtum dienen." Aber er damals hebt doch meist das Persönlichkeitsideal hervor, und die Einordnung faßt er nur selten ins Auge. Der neuen Jugend machen dieselben Probleme zu schaffen, die damals vor einem Menschenalter den einsamen Außenseiter Langbehn beschäftigten. Seither hat die Entwicklung offenbar eine volle Spiraldrehung durchlaufen. Harmonie ist jetzt ebensowenig, wie damals, erreicht.

Aber, wie gesagt, all das ist nicht so gemeint, als ob solche Übereinstimmungen auf direkte Entlehnung zurückgingen. Langbehns Ideen waren unpersönliches Allgemeingut geworden, vielen bekannt, aber nur bei nicht vielen ein Ansporn zur Lebensgestaltung. Das wurden sie erst für die neue Jugend. Es ist freilich mißlich, ein literarisches Werk mit einer tätigen — hoffentlich wieder tätigen — Bewegung zu vergleichen. Aber, wenn wir sagen, es sei damals schon eine Tat gewesen, diese Forderungen auch nur aufzustellen, dann liegt doch mehr darin, als nur ein Vergleich.

Andererseits ist nun auch nicht gemeint, daß für alles, was in der neuen Jugend lebte, lebt und durch das Bergfest 1913 seinen erkenn-

baren Ausdruck fand, eine Auswirkung von Ideen iſt, die in „Rembrandt als Erzieher“ früher formuliert waren. In manchem an ihr kommen Strebungen zutage, die Langbehn fernlagen. Das gilt vor allem von der Naturfreudigkeit der neuen Jugend. Ihr Ideal ſei — ſo ſagte einmal anfangs 1914 ein freideutſcher Führer — der natürliche Kulturmenſch oder auch der „kultürliche“ Naturmenſch. Das Wort Natur iſt ſehr vieldeutig. Im Zuſammenhang ſchönheitlicher Betrachtung und religiöſer Empfindung wird es ebenſo gebraucht, wie in dem geſundheitlicher Förderung. Die neue Jugend iſt auf all dieſes eingeſtellt; Langbehn dagegen gar nicht. Wo er von der Natur ſpricht, meint er natürliche Bedingungen. Er betont Schritt vor Schritt die Bedeutung alles norddeutſchen Weſens für die kulturelle Zukunft unſeres Volkes. Dieſes Norddeutſchtum aber erhielt ſeine Prägung durch die Naturbedingungen des Tieflandes. Langbehn ſteht alſo auf dem erdkundephiloſophiſchen Boden des alten Carl Ritter, der ſein Augenmerk auf die „verſchiedenartige Mitgift, Begabungen, Empfänglichkeiten der verſchiedenen Planetenſtellen“ richtete, und der die Anſicht vertrat, daß „jedem der Erdteile durch ſeine Geſtaltung und Stellung vom Anfang des Werdens an, als Organ des planetariſchen Organismus eine eigentümliche Funktion in dem Gange der Weltentwicklung zugeteilt“ war. Alſo, nebenbei bemerkt, eine Anſchauungsweiſe, die jüngſt bei Oswald Spengler wieder hervortrat, wenn er auf den Wikingergeiſt, der ſich im engliſchen Volke aus dem Bewußtſein ſeiner Inſellage und ſeines Inſeldaſeins herausbildete, hinweiſt. In „Rembrandt als Erzieher“, der genau vierzig Jahre nach Formulierung dieſer Ritterſchen Ideen erſchien, wird nun aber nicht nur das Kulturelle, ſondern auch, und ſogar bevorzugt, das Politiſche an das Naturgegebene angeknüpft, gewiſſermaßen als deſſen Funktion betrachtet. Im Gegenſatz dazu hat die neue Jugend zunächſt eine viel tiefere Einſtellung zur Natur und dann eine zeitweilig zurückgeſtellte, jetzt wieder immer entſchiedener hervortretende Abneigung gegen das Politiſche und Hinneigung zur Humanität im Sinne Herders. Es iſt klar, daß dadurch weiterhin der Raſſenverhetzung und ſo auch all den Leuten, die derlei aus Langbehns Werk nähren wollen, das Waſſer abgegraben wird.

Gelehrtes Alexandrinertum mag ſich daran ergötzen, die gerade von ihm bearbeitete „Quellenſchrift“ als den Ausgangspunkt aller möglichen Dinge zu betrachten und nachzuweiſen, daß alles und jedes, was ſpäter hervortrat, in der Anlage ſchon in jenem früheren literariſchen Werk darin ſteckt. Wer Lebensvorgänge betrachtet, wird dieſen Fehler nicht machen, denn er weiß, daß mehrere „Spiraltendenzen“ gleichzeitig das Leben durchdringen.

Was hier dargelegt werden ſollte, iſt nur dies, daß früher einmal ein Lebendiges ſeine Quelle oder eine ſeiner Quellen in einem Literari-

ſchen hatte, und daß man daher hoffen darf, daß eines Tages nach eigenen Geſetzen ein neues Leben in der Jugendbewegung aus dem jetzigen Zuſtand entſpringen wird. Wohl möglich, daß manches dann anders hervortreten wird, als damals. Wenn man dann gar nicht mehr an „Rembrandt als Erzieher" wird zu denken brauchen, dann um ſo beſſer. Hans Blüher ſagt einmal in „Führer und Volk in der Jugendbewegung" von Langbehns Werk: „Es iſt eine Frage der Horizonte, die ſich hier auftut. Wiederum meldet ſich das Gegenſpiel von Schöpfung und Kopie: es hat heute nichts mehr auf ſich und führt zur Dürre, wenn man ſich mit dieſer Art Deutſchtum genügen läßt."

Die Zukunft vorherzuſagen, iſt mißlich. Langbehn meinte: „Das perikleiſche Zeitalter beginnt erſt 50 Jahre nach der Schlacht bei Marathon; und ſo wird auch Deutſchland wohl die ihm von Moltke prophezeiten 50 Jahre der Waffenbereitſchaft abwarten müſſen, ehe es einer neuen Hochblüte ſeines Geiſteslebens entgegenſehen kann; inzwiſchen gilt es aber doch, den Boden für eine ſolche frei zu machen. Es iſt jetzt die Zeit der Pflugſchar; die Ernte kommt ſpäter." Nun wohl. Die 50 Jahre ſind faſt herum. Zur Zeit ſieht es noch nicht nach geiſtiger Hochblüte aus, doch, wenn der tolle Spuk der jetzigen Schieberzeit verflogen iſt, können wir vielleicht mancherlei Neues erkennen, das ſich inzwiſchen vorbereitete und dann plötzlich daſteht und wirkt. Ohne eine Selbſtbewegung der Jugend wird dieſe Blüte aber ſich nicht entfalten können.

Sylvio Huber/Karl Horn, Der Vorkämpfer der Goetheſchen Licht-Finſternislehre/Nachruf*

Fernab von allem Weltgetriebe, in ſtiller Einſamkeit, ſah ein eigenartiges Lebenswerk eines Forſchers ſeiner langſam fortſchreitenden Reife entgegen; ein Lebenswerk, deſſen Ziel dem Mittelpunkt der allumfaſſenden Naturbetrachtungsweiſe Goethes — dem Polaritäts- und Totalitätsprinzip — zuſtrebte und das ſich darum in alle Zweige des menſchlichen Wiſſens und Könnens einflocht.

Ausgehend von dem Weltanſchauungsbekenntnis Goethes, ſeiner phyſikaliſchen Licht- und Finſternislehre (Farbenlehre), ſchuf Prof. Horn eine Licht-Finſternisdynamik (Farbendynamik) an Stelle der beſtehenden Linearoptik, indem er die ſelbſtändigen exakten Forſchungsarbeiten von Dr. Arnold Braß in betreff der Farbendynamik

* Geſt. am 3. Mai 1919. Karl Horn war zuletzt Profeſſor für Mathematik und Phyſik an der Maria-Thereſia-Kreisrealſchule zu München.

als Grundſtock ſeiner ausgedehnten Reformoptik in Verwendung zog und damit dem zu Lebzeiten völlig verkannten Forſcher zu ſeiner gebührenden Anerkennung verhalf. Seine Licht-Finſternisdynamik legte Prof. Horn nach dem Prinzip der Polarität doppelſpaltig, ſymmetriſch an: Geſetze, die für die Lichtkraft gelten, haben die gleiche Gültigkeit für die Gegenlichtkraft (Finſternis); ſtellt man ſich die Naturgeſetze, nach denen die Lichtkraft wirkt, auf die eine Hälfte eines Buches zuſammen, ſo kann man mit den gleichen Worten auf den entſprechenden gleichen Zeilen der anderen Buchhälfte bloß durch formale Vertauſchung entſprechender Wörter (Licht — Finſternis, hoch — tief, rechts — links, weit — eng, warm — kalt, Vorwärts — Rückwärts uſw.) die Naturgeſetze, nach denen die negative Lichtkraft, die Finſterniskraft wirkt, ſich ableiten. Letztere Behandlungsweiſe konnte Prof. Horn auf die geſamte Phyſik der Kräfte in Anwendung bringen. Seine ſchon von Ernſt Mach, ja ſogar von Goethe geforderte Analogiephyſik ſtellt im Gegenſatz zu der Chaosphyſik des 20. Jahrhunderts eine wirkliche, ökonomiſche Anordnung der Erfahrungstatſachen dar, die von dem oberſten Satze des Polaritäts- und Totalitätsprinzipes in vollkommener Einheit beherrſcht wird. Von einer Phyſik des Lichtes und der Finſternis gelangt man durch Vertauſchung analoger korreſpondierender Größen zu einer Phyſik der Wärme und der Kälte oder der Schwerkraft und der Leichtkraft, des Süd- und Nordmagnetismus, der poſitiven Elektrizität und der negativen Elektrizität uſw. Die doppelſpaltige Behandlungsweiſe der Kraft- und Gegenkrafterſcheinungen läßt ſich ſomit auf die geſamte Phyſik übertragen. Dieſe ebenmäßige, gleichgewichtige Form der Darſtellung gewährt eine klare Überſicht in das innerpolare Leben, zunächſt des Auges und der Licht-Finſterniskräfte der Außenwelt, dann der geſamten zwiegeſpaltenen Natur überhaupt. Erſt durch die Nebeneinanderdarſtellung der wirkenden und gegenwirkenden Kräfte des Lichtes und der Finſternis, die gleichberechtigt, doch vorzeichenverſchieden (±) ſich gegenüberſtehen und nur in ihrer Vereinigung die Totalität ergeben, zeigt ſich die Hornſche Licht-Finſternislehre als ein Abbild des allgemeinen Parteilebens im Einzelorganismus, im Staatsorganismus, im Weltenorganismus, wo nach den gleichen Geſetzmäßigkeiten durch die Geſamtheit der Rechts- (→) und Linkskräfte (←) das doppelſeitige, geſunde, naturgemäße Ganze entſteht (Totalitätsprinzip).

Die fundamentale, kontrapunktiſche Weltanſchauung, die in Zukunft in der Polaritätserziehung der Menſchheit eine ungemein wichtige Rolle ſpielen wird, hat Goethe in ſeinem genialen Weltanſchauungsbekenntnis, ſeiner „ſittlichen Farbenlehre", dem „Fauſt" niedergelegt. Die innige Beziehung, die zwiſchen Farbenlehre und Fauſt beſteht und die bisher völlig unerkannt geblieben war, aufgedeckt zu haben, iſt ein Verdienſt Prof. Horns. Dort Hell und Dunkel, welche auf das

trübe Mittel gegenſätzlich einwirken und dadurch die Totalität des Farbenkreiſes, der warmen und kalten Farben erzeugen — hier die ſittlichen Mächte des Lichtes und der Finſternis, welche im Wechſelkampf in der Bruſt jedes Menſchen auf- und niederwogen, in der Fauſtſeele als Himmelsſehnſucht und Erdtriebe, verkörpert in dem „Herrn der Höhe" und dem „Gegenherrn der Tiefe" (Mephiſto)*. Zwiſchen dieſen polaren Gewalten ſteht die Fauſtſeele als Einwirkungsobjekt und ſpannt den „ſittlichen Farbenkreis" in ſeiner Totalität, von dem Pol der Freude bis zum Gegenpol des Schmerzes.

Der beſchränkte Standpunkt des rein phyſikaliſchen Experimentierens genügte Prof. Horn nicht, ſondern er erkannte in den rein optiſchen Lichtſchattenvorgängen nur ein Mittel zum Erkennen höherer und höchſter Weltgeſetze: „Die Betrachtung der irdiſchen Licht- und Schattenwelt darf nur eine Vorſtufe für die Belehrung über jene höheren Licht- und Schattenmächte des Lebens ſein, welche unendlich formenreicher mit ihrem Pulsſchlag das ganze Naturleben und alles Menſchenleben in ſtetem Auflichten und Abdunkeln, in ſtetem Hin und Her durchwirken**."

„So laſſen ſich ſämtliche philoſophiſchen Richtungen, der lebensbejahenden und lebensverneinenden, der lichtverwandten und finſternisverwandten unter dem Hut des vergeiſtigten Experimentes in der allmächtigen Weltformel des Polaritäts- und Totalitätsprinzipes zuſammenfaſſen."

Daß Goethes allumfaſſender Geiſt zu einem „Nurdichtergenie" herabgedrückt wurde, liegt in der völligen Verſtändnisloſigkeit, die man ſeinen univerſellen Arbeiten entgegenbringen mußte. Selbſt in den Kreiſen der Goethegeſellſchaft, welche dem Weimarer Archiv naheſtehen, begegnete Prof. Horn, wie er ſagte, „offen eingeſtandener Verſtändnisloſigkeit". „Es iſt wohl auch dadurch zu erklären, daß unſeren heutigen offiziellen wie privaten Goethekreiſen faſt durchweg jene allgemein naturwiſſenſchaftlich-techniſche Vorbildung fehlt, welche zum Verſtändnis des Polyhiſtors Goethe unumgänglich nötig iſt. An dieſem Mangel leidet auch die geſamte Goetheliteratur des vorigen Jahrhunderts***."

Auf dem Gebiete der ſpeziellen Optik ſchuf Prof. Horn in exakten, rein experimentellen Arbeiten eine in ſich geſchloſſene Unterſuchung der Lichtſchattenfelder (Kraftfelder), wie dieſe entſtehen, wenn Bilder (Helldunkelfelder) eine totale Umwandlung an zwiſchengeſchalteten Widerſtänden (Blendenformen, Spiegeln, Glasplatten und Prismen) erleiden. In einem diesbezüglichen Vortrag: „Die Entſtehung der optiſchen Ab-

* Horn, „Der Föhn", Heft 19, 1919, Goethes Fauſt und Goethes Lichtfinſternislehre (Farbenlehre) als ein einheitlich unzertrennliches Geſamtwerk, 1918. ** Horn, Licht und Finſternis, ein optiſches Experimentierbuch für die Jugend. *** Bericht des Prof. Dr. Karl Horn als Mitglied des techniſchen Ausſchuſſes der Adolf-Wilhelm-Keim-Geſellſchaft (E. V.) für rationelles Malverfahren.

bildung aus Urbild und Blende (Felderlehre)" in der Verſammlung des bayr. Mathematikervereins am 2. Juni 1917 in der Techniſchen Hochſchule zu München gab Prof. Horn in klaſſiſch durchgeführtem Aufbau der Erläuterungen den Weſensinhalt ſeiner Forſchungen bis zum Jahre 1916/17, mit einem darin verflochtenen, bis dahin noch nie in einer ſolchen Vollkommenheit dargeſtellten Begriff eines Bildes im weitgefaßteſten Sinn des Wortes. Von dem einfachſten phyſikaliſchen Bilde, als deſſen Definition ſchon Goethe die Verteilung von hellen und dunklen Stellen bezeichnete, kam er zum formenreichen Landſchaftsbild und Bilde eines Malers, dem Bilde, das ein ſeeliſcher oder politiſcher Kampf bietet, den ſprachlichen und gedanklichen Bildern der Sprachwiſſenſchaft und Philoſophie, der bildlichen Ausdrucksweiſe, ſchließlich zuſammenfaſſend ſprach er von einem Weltbild, von einer Weltanſchauung. „Wir verſtehen darunter jenes geiſtige Abbild, welches das ungeheure, unendlich mannigfaltige und abgeſtufte Schauſpiel aller auf uns einwirkenden Kräfte und Gegenkräfte des Menſchenlebens und der Natur als dauernde Geſtaltung unſerer ganzen Perſönlichkeit oder, wie wir es nennen, als Bildung hervorrufen." Hand in Hand mit der Lichtſchattenfelderlehre (an Stelle der regierenden Linearoptik) ging die Begründung einer phyſikaliſchen Dynamik des Lichtes und der Farben, in Analogie der Elektrodynamik — Arbeiten, die in ihrer Neuartigkeit einzig für ſich daſtehen und welche die notwendige Grundlage darſtellen, auf welcher ſich eine objektive Meßtechnik der Licht- und Farbkraft aufbauen kann. Die von Prof. Horn konſtatierte Lücke des Spannungs-Stromſtärke-Widerſtandsbegriffes (allgemeines Ohmſches Geſetz) in der Lichtlehre, die ſich in anderen Teilgebieten der Phyſik wiederfindet, führte ihn zum Ausbau des univerſell gültigen und einheitlich organiſchen Spannungs-Widerſtandsſyſtems an Stelle des abſoluten Maßſyſtems. Schließlich faßte Prof. Horn die geſamte techniſche und philoſophiſche Arbeit ſeiner Forſchung in große Vortragszyklen zuſammen, vorwiegend experimenteller Natur, die einen Überblick über ſeine ganze Leiſtung auf Goetheſcher Polaritäts- und Totalitätslehre ergeben. Dieſe Vortragszyklen waren:

1. Vortragszyklus:
   Phyſiologiſche und allgemeine Polaritätslehre des Lichtes und der Finſternis.
2. Vortragszyklus:
   Phyſikaliſche Bilderlehre. Optik des Lichtes und der Finſternis.
3. Vortragszyklus:
   Kräftelehre des Lichtes und der Finſternis. Spezielle Licht- und Maltechnik.
4. Vortragszyklus:
   Sittlich-geiſtige Lichtfinſternislehre (Polare Kunſtlehre und Ethik).

5. Vortragszyklus:

Geſamte praktiſche Anwendung der Lichtfinſternislehre in Schule, Leben und Staat. Zukunftsforderungen der Licht-Reformbewegung.

Der Inhalt dieſer Zyklen bürgt für den univerſellen, vielſeitigen und genialen Geiſt, der ſie ausgearbeitet. Nicht daß die geiſtige Höhe, zu der ſich Prof. Horn emporgeſchwungen, ihn mit Hochmut und Eitelkeit auf ſeine Nächſten hätte herabblicken laſſen — nein, er blieb wie er immer war, ſchlicht, faſt zu beſcheiden und erfüllt von einer echten, tiefen, chriſtusgleichen Liebe zu den Mitmenſchen, beſonders der Jugend, an deren Seelenbildung er mit unendlicher Geduld und Hingebung arbeitete und die an ihm hing wie an einem Vater. Dafür riß man ihn mitten aus ſeiner Arbeit, voll Unſchuld und nichtsahnend, wie einen Archimedes, führte ihn hinter eine Straße und ſchoß ihn meuchelmörderiſch zu Boden — — —

Immer kam es Prof. Horn darauf an, die Verdienſte Goethes, der die Abſicht und das Bedürfnis hatte, durch eine energetiſche Behandlung der Phyſik und ſpeziell der Optik nach dem Polaritätsprinzip die Wiſſenſchaft des kommenden Jahrtauſends ins rechte Licht zu rücken.

Ein weiterer enormer Kreis ſeiner Forſchungstätigkeit umſchließt die Begründung der Letzten Form einer Energetik, deren Anfänge in die Ideengänge Robert Mayers, Ernſt Machs, Simon Ohms, Rubners, Ottomar Roſenbachs und zuletzt, doch nicht zum geringſten, in die Goethes ſich einflocht. Sie alle erkannten ganz richtig die Metamorphoſe und Erhaltung der Energie als ein Syſtole-Diaſtole-Reihungsphänomen, welch letztere Betrachtungsweiſe der Energetik die trennende Kluft zwiſchen der Phyſik des Anorganiſchen und Organiſchen in kühnem Bogen umſpannt: „Das Weltgeſchehen im Ganzen und die Veränderungen der einzelnen Dinge befinden ſich in keiner grenzenloſen, unaufhörlich wachſenden Syſtole und auch in keiner grenzenloſen, unaufhörlich abnehmenden Diaſtole. Jede Syſtole hat eine Grenze und wird dann rückläufig bzw. vorlaufend. Ebenſo wie im Geſchäftsverkehr des menſchlichen Lebens Einnahmen und Ausgaben abwechſeln, wie jede Einnahme des einen nur durch die Ausgabe des anderen entſteht und möglich iſt — ſo iſt es auch in der großen Soll- und Habenbuchführung der Natur, von welcher die Syſtole- und Diaſtole-Buchführung der Phyſik und Phyſiologie oder die unorganiſche und die organiſche Energetik nur ein Teilkonto iſt (Etat, Budget).

Ein phyſikaliſcher Ervorgang kann nur beſtritten werden von einem vorhergegangenen Entvorgang. Syſtole entſteht nur aus Diaſtole, dieſe hat wiederum ihre Urſache in ihrer vorhergegangenen Syſtole. Syſtole und Diaſtole wechſeln einander ab, folgen aufeinander, reihen

ſich aneinander, Syſtolen pflanzen ſich, ſetzen ſich fort, werden übertragen, werden erhalten als Diaſtolen und umgekehrt, und zwar iſt dieſer Fortpflanzungs- und Erhaltungsvorgang eine Ausſage, die von jedem Naturvorgang ohne Ausnahme gemacht werden kann, ein allgemeinſter Vorgang, der nur der Erſcheinungsform nach verſchieden, aber dem Prinzip nach unwandelbar gleichbleibend iſt, alſo ein Urphänomen, das als „Erhaltung oder Wechſelfolge von Syſtole und Diaſtole" oder kürzer als „Erhaltung der Energie" bezeichnet wird*.

In einem weiteren Urphänomen behandelt Prof. Horn die Erhaltung des Transformators, d. h. der energieverwandelnden Materie. Die moderne Anſchauung kennt dieſes Problem als „Konſtanz der Materie". Man beachte den Unterſchied: Hornſcher Transformator, Umformer, d. i. derjenige Widerſtand, der eine auf ihn wirkende Kraft nach Spannung und Stärke anſchwellen oder abſchwellen läßt, je nach ſeiner individuellen Natur, aber auch umgekehrt durch die anſchwellende oder abſchwellende Kraft eine Beanſpruchung, Veränderung erfährt — während die herrſchende Faſſung der „Erhaltung der Materie" keinerlei Rückſicht auf die Materialbeanſpruchung legt. „Damit jeder Energieverwandlung eine Materialveränderung verbunden iſt, ſo kann ſich der gleiche Vorgang am ſelben Material niemals wiederholen, denn das gleiche Material iſt nach dem Vorgang eben, genau genommen, nicht mehr vorhanden, genau ebenſowenig als der lebende Organismus heute oder morgen oder übermorgen derſelbe iſt. Alle Konſtanten der Phyſik ſind Annäherungszahlen, die ſtreng genommen für einen Vorgang einmal gelten und die bei einer Wiederholung des Vorganges bereits einer wenn auch noch ſo kleinen Korrektur bedürfen."

Die Umformung des Umformers läßt ſich in der Polaritätsenergetik als geſetzmäßiges Urphänomen behandeln, gültig von der einfachſten Kraftwirkung bis zum komplizierten Pulſieren des organiſchen Lebens.

Sechs Urphänomene hatte Prof. Horn ſo in Ausarbeitung genommen, von denen eines aus dem anderen lückenlos hervorgeht und die in ihrer Vereinigung das Ziel Goetheſcher Naturforſchung erreichen.

Infolge Verkettung unglückſeliger Verhältniſſe wurde Prof. Horn ein unſchuldiges Opfer der Maiwirren zu München 1919, in der Wucht eines Schaffensdranges, der ihn dem Gral der Licht-Finſternisburg Goethes, dem Spektrum in ſeiner Totalität, dem Verjünger des Geiſtes als farbgewordenes Weltgeſetz zuführen wollte, um all die wunderbaren Phänomene, die hier Licht und Dunkel in der Trübe gebar und welche die Wiſſenſchaft nur mit ſpaniſchen Stiefeln unnatürlichſter Hypotheſen bemeiſtern kann, durch die klare Harmonie des Polaritätsprinzipes bzw. ſeiner Folgerungen zu erklären.

* Prof. Horn, Die Erhaltung der Energie als zweites Urphänomen der Energetik.

Als Prof. Horn mit ſeinem Rieſenwerk vor das Forum der Wiſſenſchaft trat, um ihr einen Beitrag zu einer geſunden Weiterentwicklung zu liefern und gleichzeitig dem deutſchen Volke ſeinen Goethe als genialen Naturforſcher, Dichteringenieur und Polyhiſtor zu zeigen — wies man ihn kalt ab, obwohl ſich Prof. Horn immer auf Goethe berief, der ſagt:

„Da nun hierbei die Schwierigkeit des Unternehmens ſich hervortat, zeigte ich ihm einen Aufſatz . . ., worin ich ausführte, wie eine Geſellſchaft verſchiedenartiger Männer zuſammenarbeiten und jeder von ſeiner Seite mit eingreifen könnte, um ein ſo ſchwieriges und weitläufiges Unternehmen fördern zu helfen. Ich hatte den Philoſophen, den Phyſiker, Mathematiker, Maler, Mechaniker, Färber und Gott weiß wen alles in Anſpruch genommen: dies hörte er im allgemeinen ganz geduldig an, als ich ihm aber die Abhandlung im einzelnen vorleſen wollte, verbat er ſich's und lachte mich aus: ich ſei, meinte er, in meinen alten Tagen immer noch ein Kind und Neuling, daß ich mir einbilde, es werde jemand an demjenigen Teil nehmen, wofür ich Intereſſe zeige, es werde jemand ein fremdes Verfahren billigen und es zu dem ſeinigen machen, es könne in Deutſchland irgendeine gemeinſame Wirkung und Mitwirkung ſtattfinden!“ (1793.)

Genau wie Goethe iſt es Prof. Horn ergangen. Darum hatte er ſchon zu Lebzeiten den Wunſch ausgeſprochen, die Amerikaner und Engländer (!) als Taufpaten ſeines Lebenswerkes zu erwählen und durch dieſe erſt den Deutſchen ihren Goethe erſchließen zu laſſen.

Sein Wunſch ſteht vor der Ausführung, wie untenſtehender Aufruf beweiſt, ſollten ſich in Deutſchland nicht hilfsbereite Hände finden, um dem erniedrigten, deutſchen Volk durch eine die geiſtige Vorrangſtellung erwerbende Kulturtat, durch deutſches Blut, der Goetheſchen kerngermaniſchen Polaritätsidee den Sieg über den einhälftigen Entwicklungshemmſchuh des finſternisverwandten Monismus zu verhelfen.

Aufruf an alle germaniſchen Völker!

Inmitten drückendſter Lebensbedingungen und mitleidloſer Verlaſſenheit liegt hier in Deutſchland ein Menſchheitsgut unausgewertet. Das Lebenswerk eines raſtloſen Forſchers, das ungeahnte Werte in ſich birgt, die noch alle zu heben ſind, ſoll verſtauben und dieſer Schatz ungehoben bleiben?

Die Forſchungen eines unſchuldig Gemordeten, die als praktiſchen Zweck den in ſich bergen, die Lichtenergie in Geſamtausnützung der Menſchheit dienſtbar zu machen, liegen wegen des allzu frühen, tragiſchen Hinſcheidens des Forſchers unvollendet brach.

Weitgeſpannt iſt der Bogen ſeiner Ziele: Von der Schaffung einer reinen Lichttechnik, analog der Elektrotechnik, mit einem neuen Berufszweig der Lichtingenieure, analog den Elektroingenieuren, greift ſein

Geiſt über die vollkommen neuen Anſichten einer Lichtdynamik, die eine vervollkommnete Spektralanalyſe ermöglicht, welche neue Wege für die Erforſchung der Struktur der Materie aufweiſt, eine Photochemie, welche es geſtatten wird, Lichtakkumulatoren zu konſtruieren, die mit Sonnenlicht geſpeiſt würden, eine genaue Materialprüfung durch Lichtſchattenkraftfelder, wie ſchon D. Diemer und Otto Hönigsberg als Vorläufer auf dem Brüſſeler Kongreß des internat. Verbandes für die Materialprüfung der Technik 1906 getan, fernerhin den Bau lichtſchattendynamiſcher Meßinſtrumente (objektive Photometer für Lichtſpannung und Lichtſtärke) und ſchließlich über eine wirkungskräftigere Ausnützung der Farbheilkraft bis zu dem ausgedehnten Gebiet einer organiſch ſyſtematiſchen und ſtreng experimentell begründeten Lichtſchattenlehre, die als Grundlage einer einheitlich ausgebauten Polaritätsphyſik und Malwiſſenſchaft gelten kann.

In geiſtiger Hinſicht bilden ſeine auf dem Prinzip der Polarität fußenden Lichtgeſetze Weltgeſetze und führen vom Weltanſchauen zur Weltanſchauung. Die Harmoniegeſetze der ſchmückenden Kunſt liegen im Prinzip in erſteren. Für Ornamentarbeiten können Muſtervorlagen in den wunderbarſten Formen und unermeßlichen Spielarten experimentell photographiſch feſtgehalten werden! Das Prinzip dieſer neuen Lichtſchattenlehre iſt ſyſtematiſch für Unterrichtszwecke geſchaffen.

In dieſen kurzen Zügen kann der ſehr große materielle und geiſtige Wert dieſer Güter erſehen werden. Doch der weitere Ausbau dieſer Forſchungen iſt vollkommen unterbunden. Durch Verkettung unglücklicher Zufälle und Zuſtände wurde der Forſcher ein unſchuldiges Opfer der Münchener Maiwirren vorigen Jahres, und ich bin nicht in der Lage, die Forſchungen weiterzuführen, da die materiellen Mittel aufgebraucht ſind.

Dringend bitten wir um tatkräftige und ſchnelle Hilfe. Geldſpenden zur Schaffung und Einrichtung eines Lichtforſchungslaboratoriums, Sitz München, Deiſenhofener Straße 121, nebſt Ergänzung einer anzulegenden Bibliothek, hauptſächlich durch wiſſenſchaftliche Neuerſcheinungen, wäre dringend nötig. Der Anſchluß an amerikaniſche und engliſche Univerſitäten könnte die Arbeiten hervorragend befruchten. —

Es kann jederzeit Einſicht genommen werden in die tieftraurigen Verhältniſſe und in den gegenwärtigen Stand der Forſchungen.

Die Völker germaniſcher Raſſe könnten hiermit eine Kulturmiſſion erfüllen und das Menſchheitsgenie Goethe, deſſen Manen die junge Lichtlehre durchwehen, zu einem gebührenden Ruhm als genialen Naturforſcher emporheben.

Eugen Diederichs Molly Horn

Prof. Dr. Karl Horns Witwe, München, Deiſenhofener Str. 121

Gutachten über die in Frage ſtehenden Forſchungen und Probleme iſt Prof. Hoffmann, Stuttgart, Urbanſtr. 64, zu geben bereit, der die Arbeiten des verſtorbenen Forſchers beſtändig verfolgt hat.

Umschau

Die Jugend und die sexuelle Frage Der Fall Muck-Lamberty ist nicht nur typisch für das Fühlen und Wollen der Jugendbewegung, sondern wirft auch tiefe Schlaglichter auf die Notwendigkeit, wie weit ihr die ältere Generation zur Seite zu stehen hat. Wohlwollen und guter Wille, sich in das Denken der jungen Generation hineinzuversetzen, reichen allein nicht aus, auch nicht die größere Lebensweisheit, sobald sie mit den althergebrachten Begriffen arbeitet. Es gilt, sich zuerst auf das neue idealistische Lebensgefühl dieser Jugend einzustellen, die aus innerer Verantwortung heraus leben will und darum neue Wege sucht. Die erste Forderung der Jugend ist, „bewegt zu sein", und ihr Glaube ist, aus dieser Bewegtheit heraus wird sie sich das Neue erarbeiten, das sie über das Hergebrachte hinaushebt. Warum soll sie das auch nicht glauben, sie ist ja Jugend. Sieht man aber tiefer hinter dieses stolze Selbstbewußtsein, spürt man tiefe Hilflosigkeit: Eine Sehnsucht, aus dem Chaotischen herauszuwollen, ein Suchen nach dem Mann, der sie lehrt, das Leben zu meistern. Je undankbarer und revolutionärer sich die Jugend gebärdet, um so mehr verehrt sie den Meister, der sie zu Bindungen führt. Es ist die selten ausgesprochene und doch innerste Sehnsucht jedes Wandervogels und Freideutschen, den zu finden, der ihrem stürmischen Drang durch Beispiel und Lehre den Weg zu eigenem Leben weist.

Nur so ist das gewaltige Aufsehen zu erklären, das die sogenannte Entlarvung des „Messias von Thüringen" hervorruft und das sich in unzähligen Zeitungsartikeln Luft macht. Die Jugend, die zuerst in ihrer Haltung etwas unsicher geworden war, hält in immer stärkerem Maße zu ihm, ebenso manche älteren Freunde der Jugendbewegung, während die meisten dieser Freunde innerlich schwankend geworden sind, oder jetzt mitten unter den Bierbankphilistern stehen und sagen: „Nun haben wir wieder eine Enttäuschung!" Sie sind traurig darüber, während der Philister sich freut, denn „er hat es ja immer schon gesagt".

Jenen „harten" Tag der Gerichtssitzung auf der Leuchtenburg über Muck habe ich in dem wichtigsten Teil, in der Aussprache zwischen den Geistlichen und der neuen Schar, miterlebt und war dann der einzige Gast, der bei der Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinschaft und der Klägerin dabei war. Ich habe den Geist der neuen Schar mehrfach während des Sommers erlebt, ich war auch mehrfach Gast in ihrem Kreise auf der Leuchtenburg, dann habe ich auch mit manchem verständigen Menschen, der sie gleichfalls besuchte, meine Eindrücke ausgetauscht. Darum möchte ich öffentlich und hoffentlich weithin vernehmbar ein persönliches Zeugnis gegen all die gemeinen Verdächtigungen ablegen, die bewußt gegen Muck und seine Schar ausgestreut sind, und all denen, die sich sittlich entrüsteten, und nicht zum letzten Friedrich Lienhard sagen, worum es sich eigentlich handelt.

Ich habe über die Frage, ob Muck als ein Verführer und Gaukler anzusehen ist, gleich nach meiner Rückkunft von der Leuchtenburg an den altenburgischen Kultusminister einen längeren Brief gerichtet, der in den „Jungen Menschen" abgedruckt ist und der mir viele dankende Zuschriften aus der Jugendbewegung gebracht hat*.

* 1921. Februarheft 4. Verlag Junge Menschen. Hamburg 36, Johnsallee 54. Preis M 1.25. Dieser ausführliche Brief ergänzt diese Ausführungen sehr wesentlich.

Nach nahezu zwei Monaten, die mir noch mancherlei Unterlagen zum psychologischen Sehen aller in Betracht kommenden Persönlichkeiten gebracht haben, muß ich die damals geäußerte Ansicht: Muck ist durchaus als religiöser Schwärmer zu bejahen, aber als religiöser Führer abzulehnen, aufrechterhalten. Und ich möchte hinzusetzen, diejenigen, die ihn einen Verführer junger Mädchen nennen, haben von den in Betracht kommenden weiblichen Persönlichkeiten eine schiefe Vorstellung und auch wenig Ahnung von dem Geist der Jugendbewegung und ihrem Ringen, um die sexuelle Not der Jugend auf den Weg der Reinheit zu führen. All die Philister und Pharisäer, die von der Unsittlichkeit, dem Kommunismus und sonstigen Untaten Mucks reden und schöne Worte von deutscher Sitte haben, sollen erst mal die Tanzdielen und ähnliche Produkte deutscher Sitte aus unseren Städten durch eine Tat, die unserer inneren Zersetzung Halt gebietet, hinauskehren, ehe sie derartige Vorwürfe in den Mund nehmen. Es ist nicht ein Zufall, sondern ein bezeichnendes Symptom für den Unverstand, neues aus dem Volk heraufblühendes Leben zu erkennen, daß sich die deutschnationalen Blätter und Blättchen besonders durch Verdächtigungen Mucks hervortaten.

Aber jeder tiefer Sehende erkennt: Bei all der Gottverlassenheit der politischen Parteien, die sich in der Unfruchtbarkeit ihres Geredes offenbart, überkommt das Volk eine tiefe Enttäuschung Wie ein Lichtblick war es uns Thüringern, daß während eines ganzen Sommers durch einen Drechslergesellen eine wirklich aus dem Volk herauskommende, fruchtbare Bewegung entstand. Wo Muck in den Kirchen sprach, konnte diese die Tausende nicht fassen, wo er eine Stadt verließ, gaben ihm ebenfalls Tausende winkend das Geleite. Man fühlte sich in der alten Lutherstadt Erfurt direkt an die Reformationszeit erinnert, als Muck von der Tetzelkanzel aus zu der auf den Stufen der Domtreppen und auf dem Domplatz dicht versammelten Menge mehrere Stunden lang sprach und mit seinen Worten den Weg zu den Gebildeten und zum einfachen Volk zugleich fand. Denn er sprach ganz aus dem Inneren erglühend und darum ohne jede vorherige Disposition. Und aller Sinn seiner Rede war, werdet wirkliche Menschen und bleibt nicht in Meinungen stecken.

Unter dem Eindruck der Schönheit der schwärmerischen Gebärde erkannten die wenigsten das, was einige aus ihrer früheren Kenntnis von Mucks Charakter wußten: Muck fehlte es im letzten, tiefsten Sinne an dem Verantwortungsgefühl gegenüber dem Werk und auch im Eros zur Frau, ihm fehlt die Begrenzung in der Wurzelhaftigkeit, er ist ein „schweifender" Mensch. Und so erkannten dies auch die wenigsten, die ihn zur Aussprache in seinem Winterquartier auf der Leuchtenburg besuchten. Mancher Theologe, mancher Akademiker, mancher Schriftsteller hat ihn und seine Schar dort besucht und sich an dem dort herrschenden Geist der kommunistischen Handwerksgemeinde erfreut.

So oft ich persönlich in deren Mitte verweilte, hatte ich immer das Gefühl, in einer der ersten Christengemeinden zu sein. Ein Leben in Armut voll wirklicher Askese (auch wenn sie vielleicht eine Askese der Romantik war), lauter lebendig bewegte, schlichte Gesichter, man spürte Bereitschaft zum Opfer und Demut, Arbeitsfreude und ein Ringen, um durch innere Ordnung auf dem Boden natürlicher Lebensweise geistige Erkenntnis zu gewinnen.

Da auf einmal erscholl die Anklage einer ehemaligen Genossin des Kreises, Muck entheilige das Heiligtum der Weiblichkeit, er führe eine Haremswirtschaft, dazu noch allerhand andere Anschuldigungen bei der Altenburger Regierung. Darauf Er-

scheinen eines Staatsrates in Begleitung eines Polizeileutnants. Verhör, Protokoll und nach drei Tagen Verweis der ganzen Schar von der Leuchtenburg. Und nun eine schmachvolle Hetze gegen den „Verführer" Muck, der seine Anhängerinnen zu Dirnen mache, und beamtete Pädagogen standen mit erhobenem Zeigefinger auf und riefen: Ihr Mütter, hütet eure Töchter vor dem Wolf im Schafskleide.

Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Details eingehen. Es handelt sich um zwei Mädchen und um schon länger zurückliegende Beziehungen zu einer Frau. Zum Bild des einen Mädchens paßt das, was mir ein Jungsozialist aus Hamburg schrieb: „Ein schlichtes Proletariermädchen war starr über die Nichtachtung, ja Herabsetzung des weiblichen Geschlechtes, die sie darin sah, daß allerwege davon gesprochen wird, Muck habe Mädchen ‚geschlechtlich ausgebeutet', habe kurz gesagt, ‚verantwortungslos' Mädchen ‚unglücklich gemacht'. Sei denn das Wandervogelmädchen, fragte sie, ein so zweitrangiges Geschöpf daß ihr schon von vornherein keine Verantwortung zufalle? Sei sie denn tatsächlich nur als Objekt des handelnden Mannes zu betrachten? Sei das der Horizont des Geistes der Jugendbewegung, daß man, wo Mann und Weib in freiem Entschluß sich bänden, nur dem Manne Verantwortung zuspreche, wenn ‚Folgen nicht ausbleiben'? Oder sei Muck ein Hypnotiseur, der verbrecherisch gegen den Willen der Mädchen gehandelt habe und handele?"

Die andere, die Anklägerin, wollte Muck wie sie sagte, durch ihre Hingabe „prüfen", und als sie ihn geprüft hatte, lief sie zum Richter, nicht aus Empörung, sondern um die Rivalin zu verdrängen. Es ist mir unvergeßlich, in welch menschlich vornehmer Form die Auseinandersetzung der neuen Schar mit ihrem weiblichen Judas in jener Stunde vor sich ging. Kein Vorwurf, nur ein Verstehen-Suchen. So manches Programmwort der Jugendbewegung klang in Rede und Gegenrede wieder, auch das Wort vom „Leide". Ich erlebte an dieser Stelle, verdichtet wie in einem Kunstwerk, all die Hilflosigkeit der Jugend um ihre sexuelle Not und ihre mangelnde Kraft, über ihr Chaos aus sich selbst heraus zu kommen. Es gibt im Fall Muck nur eine Frage an ihn: Wie stehst du zu deinem Kind? Vor allem anderen hat die Neugier zu schweigen, innerste Beziehungen zwischen zwei Menschen gehören nicht in die Öffentlichkeit. Die erste Anklage aber die ausgesprochen werden muß, ist die gegen die ältere Generation wegen ihrer allgemeinen sexuellen Verlogenheit und der mangelnden Kraft ihrer führenden Männer, jenen jungen Menschen, die nach Reinheit suchen, indem sie äußerliche Autorität ablehnen, den Weg zu den geistigen Gesetzen der Formung des Menschen zu zeigen.

Darum ist es an der Zeit, zu euch, deutsche Jugend, zu reden. Als ich in der Stunde jener inneren Auseinandersetzung zu der neuen Schar sagte, kein geistiger Mensch, mag er in bürgerlicher Ehe, oder in frei gewählten Beziehungen leben, lebt sich sexuell aus, war ein allgemeines Staunen. Ich sah tief in das Denken all jener hinein, die da glauben, wenn sie die Triebhaftigkeit ihrer Gefühle in natürlicher Gestaltung lebten, seien sie auf dem Wege zur Harmonie mit Gott und den Gesetzen des geistigen Lebens. Wir wollen Bewegung und Erlebnis, heißt es in der Jugendbewegung, das andere wird sich finden.

Denkt etwa die sozialistische Arbeiterschaft anders! Sie macht Demonstrationen mit Fahnen und Aufschrifttafeln und singt, sich selbst berauschend: „Wir marschieren, wir marschieren!" Aber über den Weg zum Ziel macht sich keiner der Demonstranten Gedanken, denn es genügt ihm, sich getrieben zu fühlen. Darum werden die meisten der heutigen praktisch-sozialistischen Versuche ebenso scheitern wie die meisten frei-

deutſchen Ehen, weil für den gegenwärtigen Menſchen der Zerſetzung die Hauptſache iſt, ungehemmt ſein Selbſt triebhaft auszubreiten.

Aber alles geiſtige Leben will Hemmung des Triebes durch Erkenntnis. Es will die Reſignation ſelbſtgewählter Askeſe, weil alles, was aus dem Endlichen herauf zum Geiſte will, immer wieder verunreinigt wird durch das Erdhaft-Endliche. Das Göttliche kommt als Erkenntnis vom Kosmiſch-Unendlichen her, es wird dem Menſchen durch Gnade geſchenkt, und er erlebt dieſe im Kampf mit dem Triebhaften ſeiner Natur durch ſchöpferiſche Formung. Darum geht dem Mann über die Frau ſein Werk und der Frau über den Mann das Kind. Beide aber bindet die tiefe Verantwortung für Werk und Kind zuſammen. Es iſt gegen den Geiſt gehandelt, wenn der Mann glaubt, ich habe das Mädchen zur Frau gemacht, mag ſie mit dem Kind allein fertig werden. Es iſt gegen den Geiſt gehandelt, wenn Mutter und Kind nicht zugleich in dem Werk des Mannes leben. Darum erfordert der Eros, der nicht dem Endlichen verhaftet bleiben will und nach der Geburt des Neuen aus der Idee ſucht, das Bewußtſein, daß das Leben nur die Sehnſucht nach Erfüllung in ſich birgt, aber nicht die Erfüllung ſelbſt. Jenes iſt daher im tiefſten Weſen tragiſch.

Es iſt die tragiſche Schuld Mucks, daß er letzten Endes zu dem Geiſt, der vom Unendlichen herkommt, noch kein Verhältnis hat und in der Triebhaftigkeit ſeiner polygamen Veranlagung ſtehenbleibt. Das, was in ihm religiös iſt, bleibt in Erdgebundenheit ſtecken, weil ſein Denken, und das iſt typiſch für die meiſten von euch jungen Menſchen, zu primitiv und nicht demütig vor den höheren Mächten im Goetheſchen Sinne iſt.

Ihr wollt keine Autorität! — Gut, wenn ihr ſie nicht anerkennen wollt in all den Formen und Erfahrungen der früheren Geſchlechter, nun, ſo müßt ihr alſo aus eigener Kraft heraus die Formungsgeſetze geiſtigen Lebens um ſo ſchärfer erkennen. Zu dieſer Erkenntnis gehört aber die Fähigkeit objektiven Denkens, die ſich erſt der Mann im Lebenskampf erwerben kann. Findet ihr nicht ſolche Männer, ſo geht ihr in der Unfruchtbarkeit unklaren Wollens und in Lebenspfuſcherei unter.

Vielleicht gibt es den Meiſter gar nicht, den ihr ſucht, und es handelt ſich nur um eure Fähigkeit reſp. Unfähigkeit, in euch ſelbſt das Bild jenes Gottes zu geſtalten, den ihr ſucht, und die Sprache der Vergangenheit zu vernehmen, da wo ſie noch lebendig redet. Spürt ihr etwa die Geſetze der geiſtigen Welt aus den Formen der Naumburger Domfiguren aus dem Iſenheimer Altar von Mathias Grünewald, aus allem Geſchriebenen und Gedichteten, hinter dem das Daimonion ſteht wie z. B. bei Hölderlin?

Nur wenn ihr eure Inſtinkte rein haltet und dazu mit den Augen und nicht bloß mit dem Verſtande denkt, werdet ihr ehrfürchtig vor dem Geiſte werden, jener Kraft, die den Trieb in die Form edler Menſchlichkeit bannt. Eugen Diederichs

Muck-Lamberty und ſeine Neue Schar
Kann Muck ein religiöſer Führer genannt werden?

Die religiöſe Erneuerung der Jetztzeit geht auf eine Durchdringung des konkreten, äußeren Lebens mit den geiſtig führenden Ideen unſeres Zeitalters aus. Die Schaffung eines neuen Rahmens für das Körperliche mag damit Hand in Hand gehen, wenn auch vielleicht wohl nicht gerade eine Erneuerung und Umwandlung der ganzen Phyſis damit verbunden ſein wird, denn biologiſche Veränderungen — auch diejenigen von geringerer Bedeutung — gehen in ſo weiten Zeit-

ſpannen vor ſich, daß wir ihren Prozeß nicht verfolgen können und nur das Gewordene als einfache Tatſache vor uns ſehen.

Dieſe geiſtige Durchdringung des wirklichen, erſcheinenden Lebens iſt der Kernpunkt aller neuen Beſtrebungen und beſagt im Grunde auf das deutlichſte das Hinter uns-liegen der Myſtik, des gotiſchen Weltgefühls. Die unbedingte Vertikale gotiſcher Dome, religiöſer Myſtik, bedeutet das unbedingte Emporſtreben der gottſehnſüchtigen Seele über alle Erdenſchranken und Hemmniſſe hinweg. Aber die moderne Seele muß die Erde mit ſich ziehen, und noch haftet alle Erdenſchwere an ihren Gliedern.

Freilich ruht bei dieſem großen religiöſen Kampf alles Irdiſchen mit der Seele der Nachdruck — das, was das eigentlich Religiöſe ausmacht — auf dem ideellen Untergrund, auf der geiſtigen Atmoſphäre, und man geht fehl, wenn man irgendeine Erneuerung im Rahmen des Körperhaften an ſich ſchon für eine religiöſe Tat hält. Das aber tut unſere Zeit in vielfacher Form, angefangen von der Heiligſprechung des materiellen Daſeins, des Trieblebens, oder, ſublimierter, in den Beſtrebungen der Körperkultur. Religiöſe Begleiterſcheinungen können derartige Beſtrebungen ſein, aber an ſich ſelbſt ſind ſie es nicht, — was ſie dazu macht, iſt immer wieder die geiſtige Motivierung.

Der Wandervogel nun iſt ſolch ein Vorſtoß in der neuen religiöſen Richtung, die auf eine geiſtige Durchdringung des Lebens ausgeht, — aber er iſt nur ein negativer Vorſtoß, der zunächſt nichts als die überkommenen Traditionen zu ſtürzen vermag und ſich mit ſeinem ſtarken Lebensgefühl gegen alte Formen ſtemmt. Doch das große Poſitive, das er trotzdem in ſich birgt, iſt gerade dieſes ſtarke Lebensgefühl, daß die Quelle „Natur“ aufs neue bloßlegt, die ſo lange verſchüttet war. Er geht vom Leben aus zunächſt, beginnt von hier aus zu erneuern, und hofft, daß ſich die Ideen unterwegs ſchon finden werden — oder glaubt, daß damit ſchon alles getan ſei; der religiöſe Führer aber gewinnt von der Idee aus eine neue Stellung zum Leben.

Muck nun hat vermittelſt ſeiner Reden und der Hineintragung der alten Volkstänze in die Maſſe eine gewiſſe Volksbewegung heraufbeſchworen, er hat damit den Wandervogelgeiſt auch Erwachſenen innerlich nahegebracht, — jenen Wandervogelgeiſt, der in Naturhaftigkeit und unmittelbarem, reineren Lebensgefühl beſteht. So kam es, daß ſich einerſeits die allzu Intellektuellen durch ihn geſteigert fanden, und zugleich das Volk, das ſein Bauerntum und ſeine Naturwüchſigkeit in Mucks Neuer Schar geſpiegelt ſah. Der Wandervogel fühlte ſich ja von jeher dem Bauern verwandt, war er doch weſentlich ein natürlicher Reaktions- und Regenerationsprozeß auf das Großſtadtleben der heutigen Zeit.

Naturhaftigkeit und Romantik, das iſt der Wandervogel. Nicht nur die Herbheit und der Stolz eines ſelbſtgewählten harten Lebens liegt den Fahrten und dem einfachen Lebensſtil des Wandervogels zugrunde, ſondern es iſt auch viel Jugendphantaſtik und Rauſch dabei — ſo wie im Indianerſpiel der Jungen kindlicher Idealismus und ſpieleriſche Übertreibung liegt.

So ſind Mucks Fahrten, ſeine Tänze und ſein Handwerk Romantik und können kein Heilmittel für den heutigen Zuſtand des Volksganzen ſein — falls ſie mit dem Anſpruch auftreten wollten: Kulturarbeit zu leiſten und Pioniere eines neuen Lebensſtils zu bedeuten, denn ſie weichen den Tatſachen, die uns jetzt zunächſt unabänderlich beſtimmen, einfach aus, ſie überwinden ſie nicht durch Durchdringung und Läuterung.

Doch der Wandervogelgeiſt, der Mucks Schar beſeelt, iſt in ſeiner ſchöpferiſchen Unmittelbarkeit des Lebensgefühls auch etwas wahrhaft Gutes — und er iſt es, unabhängig davon, ob Muck ſelbſt ein echter und guter Menſch iſt, oder ob er vielleicht nur ſchauſpielert — wenn nur ſeine Schar echt iſt, und die an ihn glauben — und er ſelbſt zu begeiſtern und zu entzünden vermochte. Es iſt ja nicht der Geiſt eines Einzelnen, der hier herrſcht, ſondern der einer ganzen neuen Generation. Schauſpieler iſt ein Menſch, inſofern er entweder darſtellt, was er noch nicht iſt, oder nicht mehr iſt. Das Letztere trifft auf alte, kultivierte Familien zu, deren Formvollendetheit manchmal nur mehr Leere Hülſe ohne Inhalt ſein kann. — Muck ſcheint zum erſten Typus zu gehören, und kann ſo auf viele Menſchen wirken und Vorbild werden, ohne ſelbſt das zu ſein, was er darſtellt. Die Frage iſt freilich, ob ein ſolcher Einfluß weittragend genug werden kann um die Menſchen wirklich weſentlich zu berühren und nicht nur eine kurze Augenblicksflamme zu erwecken. Am Ende kann doch einen weſentlich tiefeingreifenden Einfluß nur der Menſch haben, deſſen Sein wirklich das Ideelle enthält und verkörpert. Daß Muck einer gewiſſen Emphaſe des Auftretens bedarf, beweiſt eben ſeinen Mangel an ſtärkeren innerlicheren Fähigkeiten.

Ob jener Geiſt in ſtrengerem Sinne ein religiöſer genannt werden kann, bleibt freilich fraglich, und damit: ob Muck den Anſpruch erheben könnte, als religiöſer Führer zu gelten. Denn religiös iſt der Wandervogel nur in dem Sinne, wie alles ſtark und innerlich voll gelebte Leben an ſich ſchon religiös iſt. Dieſe Art von Religioſität allein iſt es, die Mucks Schar zugeſprochen werden kann, die aber im weſentlichen Sinne noch nicht wahre Religioſität bedeutet, denn eine ſolche kann niemals von der Körperlichkeit ausgehen, ſondern muß von geiſtigen Forderungen her beſtimmt ſein. — Das mag Muck wohl ſelbſt gefühlt haben, denn er ſuchte dieſen Mangel (auf etwas primitive Weiſe) zu erſetzen, indem er nach mythiſchen Überlieferungen griff und ſich z. B. als „Johannes" ſah. (Siehe Liſa Tetzners Aufſatz im Januarheft der Tat.) — Doch es ſpricht ein noch viel ſtärkerer Einwand gegen Mucks wahres religiöſes Führertum, das iſt ſeine erotiſche Haltloſigkeit.

Daß Religioſität und Sexualität nahe zuſammenhängen, wiſſen wir heute, nicht nur in pathologiſcher Beziehung, ſondern auch in bezug auf echte Religioſität, wie Novalis ſchon erkannte. Aus gleicher Quelle ſcheint die irdiſche und die himmliſche Liebe zu fließen, und viele religiöſen Führer aller Zeiten haben mit ſtarker Sinnlichkeit zu kämpfen gehabt. Doch gerade wenn es dieſelbe Energie iſt, die einmal ins Sexuelle fließen und ein andermal religiös-geiſtig werden kann, iſt es unmöglich, daß ein erotiſch ſich ſehr ſtark und ungehemmt auslebender Menſch noch viel Sexualität zu ſublimieren imſtande wäre. — Platos Gaſtmahl zeigt uns, wie das Sexuelle zuerſt ins Religiöſe erhoben wird, und wie dann das Religiöſe ſich zur reinen Idee, zum Spiegel des Geiſtigen wandelt. — Aber hat Muck das Sexuelle religiös gemacht? — Wohl ahnte er dieſe Forderung, das verraten ſeine poetiſchen Worte von den Marien, die er ſucht, und die den Chriſtus gebären ſollten.

Darum müſſen wir es ablehnen, Muck als religiös begnadet und ſchöpferiſch anzuſehen, ſondern wir müſſen ihn als einen Menſchen der jungen Generation erkennen, in dem der Wandervogelgeiſt beſonders lebendig geworden iſt und die Gabe empfing, ſich noch viel ſichtbarer für andere Menſchen darzuſtellen in Rede und Gebärden, als es der neuen Jugend des Wandervogels ſonſt gelingt. — So erſcheint in Muck auch die erotiſche Haltloſigkeit der neuen Jugend ſymboliſiert — jene Hemmungs-

loſigkeit, die aus der inneren Aufgabe dieſer Jugend entſtand: mit allen alten Formen und Überlieferungen zu brechen und aus unmittelbarer Lebendigkeit heraus zu leben. Ehe nun neue Formen entſtehen, kommt eine Zeit der chaotiſchen Formloſigkeit. Und doch lauſcht dieſe Jugend nur der Stimme ihres Herzens, wenn ſie neben den ſeeliſchen Forderungen eines ſtrengen Lebens und geiſtiger wie ethiſcher Durchdringung alles Tuns, auch die vitalen Forderungen der urſprünglichſten Triebbefriedigung ſtellt, und dies mit gleicher innerer Wahrhaftigkeit und Intenſität wie die anderen Forderungen. So kann man es verſtehen, wenn etwas wie religiöſe Inbrunſt in dieſem Drang der Jugend „zurück zur Natur" wohnt und ſich auch in ihrem erotiſchen Leben ausſpricht.

Und ſo erſt verſtehen wir Muck, indem wir ihm ſeine religiöſe Glorie nehmen. Mag er für andere den Heiligenſchein des Täufers noch weiterhin behalten — wenn es jene fördert, ſo mögen ſie an ihn glauben —, aber uns übrigen ſteht es nicht an, die ſtarke Lebendigkeit eines Menſchen der neuen Generation, der geiſtig die primitive Religioſität eines Mormonenhäuptlings entfaltet, mit echter Religioſität zu verwechſeln. Eine kleine Welle *gegen* den Strom — das iſt der Wandervogel, und das iſt Mucks Schar und Werk — das iſt ſein *Poſitives* wie ſeine *Grenze* — es iſt die Grenze des Wandervogels. Dieſe Jugend hat wohl die Kraft erhalten, erſtarrte Formen umzuſtürzen und neu die Quellen der Lebendigkeit aufzugraben, aber nicht auch die Gabe, wieder aufzubauen. — Und doch müſſen wir ſagen: ſo wie *dieſe* Jugend ihr Chaos trägt, wie ſie nach neuer Form und Feſtigung ringt, verſpricht ſie uns eine frohe und ſchöne Zukunft. **Elſe Stroh**

Eurhythmie und Kakorhythmie in Kunſt und Erziehung

Eurhythmie iſt ein ſeit Jahrtauſenden geprägter Begriff und bedeutete urſprünglich: „ſinnlich wahrnehmbaren Wohlfluß der Bewegung". Die Geſamtheit aller irgend, wie denkbaren Bewegungsfolgen iſt das Rhythmiſche in der Natur. Und was iſt nicht Bewegungsfolge? Die leicht erfaßbare, klar erſichtliche Wohlordnung der Bewegungsfolgen nannte man wohlrhythmiſch, eurhythmiſch. Doch was iſt im Grunde nicht wohlgeordnet, d. h. als eine Komplikation einfachſter Urgebilde empfindbar, denkbar? —

Jene Erſcheinungen, die man nicht klar als Bewegungsfolgen zu erkennen vermochte, weil die Bewegungen ihres Werdens und Vergehens allzu raſch oder allzu langſam, allzu fern oder allzu nah, allzu vehement oder allzu leiſe abrollten, nannte man unbewegte, ſtarre, ruhende Form. Aber auch in dieſen Formen empfand man Wohlordnungen, die man wieder nach dem zunehmenden Maße der ihnen innewohnenden Bewegtheit als regelmäßig, ſymmetriſch, proportional (harmoniſch) bezeichnete.

In ſich iſt jede Erſcheinung bewegt, alſo rhythmiſch: denn ihre Qualität — das Kennzeichen ihrer Einheit — erhält jede, und ſo auch die als unbewegt aufgefaßte Erſcheinung erſt durch das Mitſchwingen beſtimmter Knotenpunkte einer unendlichen Erſcheinungsſkala. Dieſes Mitſchwingen iſt aber immer Bewegung. Jede Regelmäßigkeit, jede Symmetrie und Proportionalität und Harmonie entſteht dadurch, daß Teilſpannungen in bewegtem Ineinanderfließen ein Gebilde von leicht erfaßbarem Wohlrhythmus erzeugen. Jede Wohlordnung, ſei es nun in bewegt oder unbewegt *ſcheinenden Formen*, iſt alſo Eurhythmie.

Wenn uns die genauere Unterſuchung und das Nacheinanderdenken alle Erſcheinungen als rhythmiſche Gebilde erkennen läßt, ſo fragt ſich nun: wo endet die Eurhythmie und wo beginnt die Kakorhythmie? Kakorhythmiſch nennen wir im allgemeinen jene Erſcheinungen, in denen wir die konſtituierenden Unterrhythmen nicht als regelmäßig, ſymmetriſch, oder einfach proportional ineinanderfließend wahrnehmen.

Die Grenze zwiſchen Eurhythmie und Kakorhythmie iſt aber beweglich. Ein feiner organiſiertes Aufnahmeorgan wird bis in die verworrendſt ſcheinende Kakorhythmie hinein das Geſetz, die Ordnung, den Aufbau der Komplikation, alſo das Weſen des Wohlfluſſes aufzuſpüren wiſſen. Der Kulturmenſch ſucht und erkennt, was der primitive nur unbewußt ahnt: Alles Sein und Geſchehen iſt aus mehr oder minder komplizierten Verwandlungen einiger einfacher Grundrhythmen gewoben. Der Urſprung dieſer Grundrhythmen wurde von je als das Urrhythmiſche geahnt. Die rhythmiſchen Verwandlungen erfolgen in geſetzmäßig vom Einfacheren zum Verwickelteren fortſchreitenden Reihen. Werden unſere Wahrnehmungsorgane auf dieſen Reihen in einer, ihrer Eindrucksfähigkeit angemeſſenen Raumlage, Geſchwindigkeit, Weite und Intenſität geführt, ſo haben wir den Eindruck des Geordneten, Begreifbaren, Klaren und ſprechen dann von Verſtändlichkeit, Schönheit, Wohlfluß, Eurhythmie. Werden wir aber plötzlich von Extrem zu Extrem und über Extreme hinaus geriſſen, ſo nennen wir das leidvoll Unverſtändliche, das uns widerfährt: Kakorhythmie.

Dem Menſchen ſtehen zwei Möglichkeiten offen, um ſeinen Eigenrhythmus mit dem Rhythmus alles übrigen Geſchehens in Einklang oder Zuſammenhang zu bringen. Entweder er verſchließt ſich für das ihm auf ſeiner Entwicklungsſtufe Fremde, Extreme, m. E. für das im Verhältnis zu ſeinen Fähigkeiten Kakorhythmiſche; dann baut er um ſich einen Wall von Regeln und Gebräuchen, von techniſchen Naturbevormundungen und Vorſichtsmaßregeln, um das ihm Kakorhythmiſche fernzuhalten. Oder er trachtet, ſeine Fähigkeiten ſoweit als möglich zu ſteigern, um einen möglichſt großen Teil des Allrhythmus als eurhythmiſch erfaſſen und erleben zu können.

Menſchliches Gewiſſen, Kulturſinn, Schönheitsſinn, Weltahnung haben immer Mittel und Wege geſucht, um den Anſtand jedes Einzelnen zu erwecken, damit er jederzeit — in Kunſt und Leben — ſelbſtändig und undogmatiſch, die Grenze zwiſchen jeweilig Zuläſſigem und Unzuläſſigem, zwiſchen jeweiliger Eurhythmie und Kakorhythmie zu beſtimmen vermag. Das erſcheint mir der weſentliche Sinn *eurhythmiſcher Erziehung* zu ſein.

Freier als die Erziehungskunſt, Denkkunſt, Werkkunſt und alle anderen im Alltag wurzelnden Bildungsformen iſt die *Feſtkunſt*. Sie iſt beſtimmt, den Allrhythmus in ſeiner ganzen unendlichen Variabilität zu ertanzen. Sie kennt im Grunde keine Kakorhythmie. Doch darf die Kunſt dieſe Freiheit nicht dazu mißbrauchen, daß ſie, die Menſchen *herzen* dienen ſoll, Verblüffendes neben Verblüffendes reiht. Erſt wenn ſie den tieferen *eurhythmiſchen* Sinn des kakorhythmiſch Scheinenden durch warmherzig menſchliches Führen entſchleiert, erſt dann hat ſie ihre Aufgabe erfüllt und als Mittlerin zum Erleben des großen Alltanzes gewirkt.

Kunſt und Erziehung werden nur dann wirkſam eurhythmiſch ſein, d. h. das in der Natur vorgezeichnete eurhythmiſche Empfinden im kultivierten Menſchen lebendig erhalten können, wenn ſie vermeiden, ſich irgendeine ſchematiſch quantitative Erweiterung oder Beengung des menſchlichen Horizontes zum Ziele zu ſetzen. Wer

Grenzen ſteckt, ſeien es nahe oder weite, der hemmt, beängſtigt, drückt, verwirrt und erzeugt damit Kakorhythmien, die ja wohl überhaupt nur ein Scheingeſpinſt menſchlicher Angſt ſind. Wer jeden nach ſeinem Vermögen und ſeiner Luſt frei um ſich blicken läßt und nur die den freien Ausblick beengenden Hinderniſſe für ſich und andere wegzuräumen trachtet, der dient dem Erleben der ewigen Eurhythmie aller Bewegtheit, jenem Erleben, das wahrſcheinlich das größe Glück, jedenfalls aber das vornehmſte Ziel aller menſchlichen Kultur iſt. Rudolf von Laban

Das Volkshochſchulheim Dreißigacker, ein ſozialpädagogiſcher Verſuch

Es iſt ein Heim, in jenem echten und tiefen Sinne, der ſchon bei der erſten Berührung Heimatgefühle erweckt. Auf einer Anhöhe, unweit Meiningen, liegt es, abſeits jedweden ſtädtiſchen Getriebes. Einſt Forſtakademie der Herzöge, vor kurzem noch Arbeitshaus des meiningiſchen Staates, heute — Symbol des Zeitenwandels — ein Haus der Arbeitsgemeinſchaft von Arbeitern und einigen Akademikern.

Ich war als Gaſtlehrer dort, um über die „Neue Wirtſchaft" zu lehren. Nicht ſchulmeiſtern ſollte ich in jenem überholten Sinne der ſteifen Wiſſensvermittlung von oben her. Im Rundgeſpräch gingen Frage und Antwort vor ſich. Ich begann mit den wirtſchaftlichen Folgen des Friedensvertrages von Verſailles und ſchloß daran eine Diskuſſion über die Sozialiſierung. Schon war ich mitten im Wortgefechte drin: die Schüler hatten in mir den „Ideologen" erkannt, der irgendwie das Beſte wollte, aber dennoch vom anderen Ufer kam, aus dem Lager der bürgerlichen Intelligenz. Es ging um die Weltanſchauung, und nur wo dieſe im Spiele war, war auch ihr Intereſſe wach. So bei der Erörterung der Landwirtſchaft, der Siedlungsfragen, der Planwirtſchaft, des Arbeitsnachweiſes, der Berufsberatung. Nur wo die Schüler gepackt wurden bei ihren ſeeliſchen Entſcheidungen, da horchten ſie auf.

Dreierlei Probleme ſind es, die dem Gaſtlehrer im Volkshochſchulheim immer wieder begegneten: die Frage der Lehrmethode, die Frage des pädagogiſchen Erfolges der zwanzigwöchigen Kurſe und die Frage der ſozialpolitiſchen Wirkungen des Geſamtbetriebes.

Die Lehrmethode iſt „frei" im beſten, ausſchließlich dem Geiſte verpflichteten Sinne. Frei in jenem Sinne, der nicht nach links und rechts zu ſchielen braucht. Frei auch von irgendwelcher Beeinfluſſung ſind Leiter und Mitarbeiter. Der thüringiſche Staat gewährleiſtet nur den Unterhalt. Von drückenden „Inſpektionen" hält er ſich fern. Dieſe Zurückhaltung ehrt ſeine Regierung und ſein Parlament.

Und dieſe äußere Freiheit iſt es auch, die die innere verbürgt. Kein Prüfungsziel wird erſtrebt, keine Examinas werden beſtanden. Menſchen ſollen entlaſſen werden aus dieſem Hochſchulheim, Menſchen in Achtung vor der Vielfältigkeit der Probleme des Wiſſens und Lebens. Menſchen mit intenſivſter Scheu vor jeder Doktrin, vor jeder Starrheit eines Dogmas. Menſchen, die auch im Gegner die Geſinnung ehren.

Und der Erfolg? Vielleicht ein noch nicht ganz einwandfreier. Man endet den Unterricht, das „Rundgeſpräch", ohne den Lehrſtoff völlig erſchöpfen zu können. Der Mangel eines geſchloſſenen Vortrages durch den Lehrer, an den erſt eine ſachliche Ausſprache ſich knüpfen kann, macht ſich gelegentlich fühlbar. Das trifft den Gaſtlehrer mehr als den ſtändigen Pädagogen. Dieſer hält 20 Wochen Unterricht, jener nur eine. Die Form des Vortrages mit anſchließender Diskuſſion erſchiene bei jenem ſicherlich beſſer an-

gebracht. Denn es gilt nicht nur, die Anſichten der Schüler herauszulocken, es gilt mindeſtens ebenſoſehr, ihnen die Vorausſetzungen ſachlicher Erörterungen in Form von Tatſachenkenntniſſen überhaupt erſt beizubringen. Die Schüler müſſen von ihrer mangelnden Kenntnis und Einſtellung überzeugt, aber auch von überflüſſigen parteipolitiſchen oder ſonſtigen „Bekenntniſſen“ im Unterrichte abgehalten werden. Erziehung zur Sachlichkeit, geiſtige Diſziplin: das iſt es, was ſie brauchen. Sonſt beſteht Gefahr, daß Anmaßung und Überheblichkeit die Ruhe ſachlicher Erörterungen verdrängen. Ich habe nach den Erfahrungen der erſten Unterrichtsſtunde in Form des Vortrages mit anſchließender Diskuſſion gelehrt und bin dabei gut gefahren.

Doch ſind dies ſchwierige Fragen der Volkshochſchulmethode, die erſt im Werden iſt. Weitſch und ſein Kollege, der Münchner Dr. Angermann, haben bereits ihrem Heim ein Inſtitut zur Erforſchung der Volkshochſchulmethode angegliedert. Damit haben ſie bewieſen, daß ſie ſelbſt ihrer Methode noch nicht ganz ſicher ſind. Erſt jahrelange Erfahrung kann hier Früchte zeitigen. Eins aber ſteht heute ſchon feſt: neben der Arbeitsgemeinſchaft iſt die Lebensgemeinſchaft das Entſcheidende im Volkshochſchulheim. Vorbild und Gleichnis als Mittel der Erziehung und Bildung, ſie werden in ihrer Wirkung am Erwachſenen hier nachdrücklichſt erprobt. Gemeinſames Leben von Lehrern und Schülern, gemeinſame Arbeit, gemeinſame Mahlzeiten, gemeinſame Abende, der Kunſt gewidmet, den weſentlichen Dingen der Seele, gemeinſame Spaziergänge ins weite Land — ebenſoſehr wie der eigentliche Unterricht ketten ſie Lehrer und Schüler aneinander, erzeugen ſie das Vertrauen, die Vorausſetzung jeder Bildungsarbeit überhaupt.

Was aber wird nun aus den Schülern, die das Volkshochſchulheim verlaſſen? Hier türmen ſich Fragen der Überleitung zu neuer Arbeit auf, bedenkenerregend und ſchwer. Wird die Arbeitsteilung und Mechanik der Arbeit die ſeeliſche Entfaltung im Berufe wiederum hemmen? Oder wird der Beruf ſelbſt zu einem „Bildungserlebnis“ werden können? Eine geordnete Überleitung aus dem Volkshochſchulheim in den Beruf iſt bei der Beantwortung dieſer Fragen von einſchneidendem Belang. Nichts wird für den Bildungserfolg der Volkshochſchulheime entſcheidender ſein, als die ſeeliſche Einſtellung, die der Schüler nach ſeiner Entlaſſung zu ſeiner Arbeit gewinnt. Die Einrichtungen des Arbeitsnachweiſes und der Berufsberatung müſſen deshalb in organiſche Verbindung mit der Schulentlaſſung gebracht werden. Sie müſſen der Saat, die die Volkshochſchule ausſtreut, im Arbeitsleben zum Keimen verhelfen. Sie müſſen mit allen Mitteln dafür ſorgen, daß keiner der entlaſſenen Volkshochſchüler in ſeiner Arbeitswahl mißleitet wird.

Die Verwirklichung der allgemein menſchlichen Bildung auch im Beruf iſt die Kernfrage aller ſozialen Pädagogik unſerer Zeit. In Richtung auf dieſes Ziel wird die Volkshochſchule mit den ſozialpolitiſchen Inſtitutionen zuſammen arbeiten müſſen. Es iſt zu hoffen, daß dies auch in Dreißigacker bald geſchieht.

Dr. Bruno Rauecker

Entgegnung an Herrn Dr. Rauecker

Sehr geehrter Herr Doktor! Auch den kandierten Fehdehandſchuh muß ich aufheben, wenn's um die Sache geht, und es geht um den ſpringenden Punkt. Als captatio benevolentiae: Ich erinnere mich mit Vergnügen der acht Tage, die Sie im Heim mit uns lebten, Ihres anfänglichen leichten Entſetzens über mancherlei, der allmählichen Wandlung Ihres Urteils, Ihrer weitgehenden Über-

einstimmung mit uns bei Ihrem Scheiden, Ihres warmen Briefes an die Arbeitsgemeinschaft der Schüler nach Ihrem Weggang.

Folgende Punkte ihres Aufsatzes scheinen mir einer Erwiderung bedürftig:

1. Daß der Erfolg „vielleicht noch kein ganz einwandfreier" ist, gebe ich Ihnen zu, ja ich möchte sogar für „vielleicht" „sicher" setzen; aber ein „selbstverständlich" hinzufügen. Doch scheint mir der Mangel anderswo zu liegen als da, wo Sie ihn sehen. Der Lehrstoff soll gar nicht „völlig ausgeschöpft werden"! Wer wollte dies tun? Das gelingt nie in fünf Monaten, auch nicht bei geschlossenem Vortrage. Die Zügel des Unterrichts schleifen manchmal am Boden, und dies ist vielleicht gelegentlich sogar nötig, weil allzu straffe Zügelung und Zwang verwechselt werden, und Aufbau des Vertrauens wichtiger ist als Straffheit und Ergebnis. Viel wichtiger als Vermittlung von Stoff ist uns die Auseinandersetzung mit eigener Erfahrung, und mir scheint, als wenn Ihr Ausdruck „mangelnde Kenntnis und Einstellung" ein hartes Wort ist für die Berufs- und Lebenserfahrungen der Schüler. Eigentlich sind diese das einzig Wertvolle und Echte, was der Unterricht verwerten kann. Herangetragenes ist nur sekundär wichtig, eigene Erfahrung haftet und wirkt stark.

2. Ihnen erscheint die Form des Vortrages besser als die des Rundgespräch, und Sie berufen sich auf die guten Erfahrungen, die Sie selbst gemacht haben. Sie vergessen, daß die Schüler gerade nach Ihrem zusammenhängenden Vortrag zur Ablehnung getrieben waren, und zwar durch den Eindruck, es solle ihnen eine Meinung aufgenötigt werden, und Sie vergessen, daß es erst die Rundgespräche beziehungsweise die zwanglosen Gespräche auf den Stuben waren, welche das Mißtrauen überwanden. Wenn Sie sich diesen Umstand ganz klarmachen, werden Sie einsehen, daß wirkliches gegenseitiges Verständnis nicht aus der Kathedermethode des Vortrags, sondern nur aus der Gleichaufgleichmethode der Arbeitsgemeinschaft fließen kann. Es wird Sie in diesem Zusammenhange interessieren, daß die Schüler in der letzten Arbeitsgemeinschaft, welche wir über das Thema „Über die Arbeit in Dreißigacker" abhielten, sich ausnahmslos und spontan gegen den geschlossenen Vortrag aussprachen und nur das Rundgespräch als fördernd und belebend gelten ließen. Erziehung zur Sachlichkeit und geistige Disziplin sind auch im Rundgespräch möglich und werden ja durch die Schüler selbst gepflegt durch den Ruf nach „Begründung". Zugegeben werden kann, daß der geschlossene Vortrag in der 10.—15. Woche eines Kursus, aber auch erst dann neben dem Rundgespräch Aussicht auf Erfolg hat. In der 15.—20. Woche mag der Vortrag im Einzelfalle vorzuziehen sein, im übrigen ist er lediglich eine bequemere Form.

3. „Parteipolitische und sonstige Bekenntnisse" halten wir durchaus nicht für „überflüssig", sonst wäre es mancher geschlossene Vortrag wohl auch. Im Gegenteil, wir schätzen das Bekenntnis, weil es den Menschen zum Menschen und nicht nur das Gehirn zum Gehirn bringt. Anmaßung und Überheblichkeit werden gerade durch den immer leicht dogmatisch wirkenden Vortrag herausgefordert, im Rundgespräch aber, in dem jeder für jedes Wort zur Verantwortung gezogen werden kann, in dem jeder immer nach Gründen gefragt wird, sind Anmaßung und Überheblichkeit bekämpfbar. Beides sind übrigens gar nicht so schreckliche Untugenden, sondern der Jugend nun einmal anhaftende Eigenschaften, die man nicht zu tragisch nehmen soll. Das Alter erschrickt davor. Aber geben wir doch zu, viel bedenklicher ist professorale Selbstsicherheit. Diese Verachtung der Bekenntnisse und das Entsetzen über alles, was nach Anmaßung und Überheblichkeit schmeckt, scheint mir überhaupt der

Punkt zu sein, an dem wir uns nicht verstehen, und an dem alte und neue Pädagogik sich mit trübem Lächeln trennen müssen. Ihr wollt höchstens so tun, als ob ihr die Jugend ernst nehmt, aber im Grunde „nach eurem Sinne sie formen". Wir nehmen sie wirklich ernst (d. h. noch nicht in jedem Falle wichtig). Wir sind uns bewußt, daß alle Fragen, Zustände, Leiden der Jugend, mögen sie uns Älteren auch überhöht erscheinen, ja mögen sie sogar überhöht sein, darum für den jungen Menschen nicht minder ernst sind, ja vielleicht nicht nur für diesen. Ihr wollt geben, wir wollen helfen! Das ist es wohl!

4. Das Institut für Methodik als „Beweis" unserer methodischen Unsicherheit ist ein hübscher Gedanke und in einem bestimmten Sinne ein richtiger. Aber ist der Sinn eines Instituts eigentlich der des Feststellens von Prinzipien oder beweist seine Gründung nicht vielmehr, daß methodische Grundlagen bereits vorhanden sind, deren weitere Untersuchung die Kleinarbeit lohnt?

5. Daß Sie unsere Lebensgemeinschaft über die Arbeitsgemeinschaft hinaus als das Wesentliche anerkennen, ist erfreulich. Leider geht aus ihren diesbezüglichen Ausführungen für den nicht eingeweihten Leser vielleicht nicht ganz klar hervor, ob Sie dieselben als Bericht über das, was Sie gesehen haben meinen, oder als ratgebenden Wunsch. Wir selbstverständlich nehmen das erstere an.

6. Auch uns erscheint die Überleitung in den Beruf wesentlich. Sie wissen, sehr geehrter Herr Doktor, wie sehr wir bemüht sind, Werkfreude in künstlerischer und in ethischer Beziehung zu pflegen bis zum Straßenkehrer herunter (Arbeitsgemeinschaft über Berufsphilosophie). Es wird Sie interessieren, daß von den 22 Schülern nur zwei nicht in ihren Beruf zurückkehren wollten, und nur einer umsatteln will vom Mechaniker möglichst zum Buchhändler. Bei beiden handelt es sich um Menschen, die bei der Berufswahl im 14. Lebensjahr mangels Einheitsschule und mangels geeigneter Berufsberatung, auch nach Angabe der Eltern, von vornherein in falsche Bahnen gebracht worden sind. Dafür hat sich einer, der sich zum technischen Zeichner ausbilden wollte, auf Grund der im Heim angeregten und erlernten Arbeit entschlossen, Stubenmaler zu werden. Selbstverständlich setzen wir uns mit Arbeitsnachweisen und dergleichen in Verbindung.

8. Der letzte Abschnitt bezüglich der „sozialpolitischen Institutionen" ist uns unklar, nach seinem Sinne.

Dreißigacker bei Meiningen, den 17. März 1921. Eduard Weitsch

Carl Hauptmann †

Liebende haben Carl Hauptmann am Dienstag, den 8. Februar, in erhebender Feierlichkeit zu Grabe getragen. Wer da kam, dem war es nicht darum zu tun, dabei zu sein, wo ein Berühmter der stillen Erde überantwortet wird. Wer da die Winterreise in's schlesische Riesengebirge, nach Schreiberhau nicht scheute, und Hunderte, die nur in Gedanken gegenwärtig sein konnten, waren alle in Liebe mit dem Dichter verbunden gewesen.

Hervorragende Männer waren seine Freunde. Professor Sombart konnte nach jahrzehntelangem Verbundensein einen in des Dichters und Gelehrten Begabung tief eindringenden Nachruf halten. Außer den schwer getroffenen Angehörigen, der Gattin, Schwester und den langjährigen Freundinnen, standen noch viele klagend an seinem Sarge Die Frauen liebten ihn, weil er groß und rein, wie es seine keusche Muse stets war, von ihnen dachte, weil er ihre Empfänglichkeit, ihr Verhalten zu seinen Werken zu würdigen wußte. Weil er von inbrünstigem Glauben an das Gute beseelt

war „Mache mich leuchtend.“ Das iſt die Quinteſſenz ſeines Weſens. Einhard der Lächler, das war Hauptmann ſelber. „Er ſah ſchön aus“, heißt es am Schluß dieſes in 15 Auflagen erſchienenen Romans: „Ruhe lag in ſeinen bleichgrauen Zügen. Weil ja die Augen geſchloſſen waren. Und doch lag in ſeinen Augen auch das ganze ſiegreiche freie Lächeln, womit er über die Häupter in die fernſten Fernen ſah, dahin er fortzog.“

So hat Carl Hauptmann ſich im Sarge vorausgeſehen.

Vergangenes Jahr war ſein unheimlich-raſt oſes Schaffen jäh zerbrochen worden. Er, der noch ſo viele Pläne und Entwürfe auszuführen hatte. Ein Roman — und doch nicht Roman, eher eine Art Apokalypſe lag ihm beſonders auf der Seele. Prophetiſche Geſichte. Viſionen des Lebens und des Todes, deſſen Fittichrauſchen er über ſich vernommen hatte.

Er war ein „Lächler“ geworden über alle Enttäuſchungen hinweg. Aber nur auch ein Granitblock. Wo es ſich um ſein Werk handelte, da kannte er keine Rückſicht, weder gegen ſich, noch gegen andere. Noch vor zwei Jahren, als er ſchon 61 zählte, hob er ſeine Schätze mit der Kraft eines Jünglings.

Auf dem eingefriedeten Wege wiſſenſchaftlichen Forſchens iſt Carl Hauptmann zur Kunſt gelangt. Sein erſtes Werk: „Die Phyſiologie der Metaphyſik“ wird heute noch von Fachleuten als Nachſchlagewerk benützt. Seitdem blieb ihm, als er längſt die Kunſt für die Wiſſenſchaft eingetauſcht hatte, die Note des Gelehrtentums. Man wollte ihn lange nicht als Dichter erkennen, um ſo weniger, a's ja ſchon vor ihm ſein jüngerer Bruder Gerhart den Platz auf dem Parnaß beſetzt hatte, und ihre Stoffe, dem Heimatboden entzogen, ſich ähnelten wie die Melodien zweier Vögel, die demſelben Neſt entflogen ſind. „Waldleute“, Ephraims Breite, „Austreibung“ ſind wohl Nachzügler des Naturalismus, aber ſchon mit romantiſchen Einſchlägen, anzengruberiſcher Kunſt verwandt.

Gerhart ging auf direkten Wegen vorwärts und kam ſchneller ans Ziel. Söhne eines wohlhabenden Hotelbeſitzers in Salzbrunn in Schleſien, hatten ſie Gelegenheit, ihren Neigungen zu leben. Carl ſtudierte in Zürich und Jena. War Schüler Haeckels, mit dem er bis zu deſſen Lebensende in Verbindung ſtand. Die Kunſt aber war ihm die Gipfelblüte des Lebens, bedeutete ihm die Krone aller Größe. Seine Dramen blieben auf der Bühne Eintagsfliegen. Selbſt die immer wieder aufgenommenen Stücke, wie „Die lange Jule“, faſt überbürdet mit theatraliſchen und dramatiſchen Wirkungen, und „Die armſeligen Beſenbinder“, in denen Hauptmann über die Niedrigkeiten des Lebens den Goldglanz des Märchens und des Humors ausgegoſſen, konnten ſich nie dauernd auf dem Spielplan behaupten. Und das hatte wohl ſeinen Urgrund darin, daß Carl Hauptmann ſeine Geſtalten nicht dem lebendigen Leben entnahm, wie das Drama es verlangt, ſondern ſeiner Grübler- und Träumerphantaſie. Ein Dichter wohl von ungewöhnlicher Tiefe, von weiten Maßen — aber als Geſtalter blieb er hinter Gerhart zurück. Deſſen Löwenklaue verſtand es ſtets, ſich dahin auszuſtrecken, wo die Wunden und Schickſalfragen der Menſchheit verborgen ſchlummerten. Das war dem Älteren nicht beſchieden. Er verfiel leicht in Künſtelei Man mußte ſich erſt in ihn einfühlen ja „einbeißen“, wenn man ihn recht genießen wollte, und dazu läßt die Szene keine Zeit.

Sein großes Napoleonsdrama, ſein „Moſes“, beide hatte er noch immer gehofft auf der Bühne zu ſehen. Aber das Napoleonsdrama ſprengt die Grenzen des Dramas, iſt dramatiſierte Hiſtorie oder geſchichtliche Charakteriſtik in dialogiſierter Form.

Bedeutend beide — auch Moſes. Aber ohne den ſtarken Pulsſchlag des Dramas. Wundervoll ſind ſeine Novellen und Skizzen: „Miniaturen“, „Schickſale“, „Nächte“. Künſtleriſch vollendet, ein großer Wurf, war ſein Volksroman „Mathilde“. Hier hat er das Ewig-Menſchliche bis ins Mark getroffen. Hier iſt Kraft und pulſierendes Leben. Mathilde iſt keine Einzelgeſtalt, iſt ein Typ — ja mehr! — iſt das Volk ſelber. „Einhard der Lächler“, ſein zweiter Roman, ein Ich-Roman ohne Ichform. Ja, ein „unheilbar“ Unbürgerlicher, ein Nimmerſatt des Träumens, ein Spintiſierer — ein ganz Einſamer, das iſt Hauptmanns Einhard. Das war er ſelbſt. „Denkend kann kein Leben in Ruhe und Erlöſung ausgehen, nur in Skepſis. Der Künſtler allein kann das große Geheimnis löſen, der Künſtler allein kann das Leben, die Seele des Menſchen aufſchließen.“ Einen Roman mit fließender Handlung darf man auch nicht im „Lächler“ ſuchen, aber ein Buch voll Weisheit, voll Tiefe, voll Poeſie. Nach dem letzten großen Roman „Iſmael Friedmann“, die Geſchichte eines Halbjudens, in der Tat einer der feinſten Zeiterklärer, gab Hauptmann ſein köſtliches „Tagebuch“ heraus, das ſchachttief hinableuchtet in ſeine künſtleriſche Pſyche, in ſeine geklärten Kunſtanſchauungen. Er wendet dem dramatiſchen Naturalismus vollkommen den Rücken; erkannte er doch ſchon mitten in der Bewegung ſeine Begrenztheit und folgt nun ganz ſeiner Natur als Romantiker, Expreſſioniſt in der Form. Seine Trilogie: „Die goldenen Straßen“ ſind der Ausdruck dieſes neuen Schaffens, „Tobias Buntſchuh“, „Gaukler Tod und Juwelier“, und die Krone ſah er in „Muſik“.

Alle drei Dramen ſind in Szene gegangen, ohne vor einem vielköpfigen Publikum dauernd ſtandhalten zu können. Das iſt kein Kriterium für ihren inneren Wert. Sie bedeuten eine neue Epoche des Dichters und ſind durchaus original. Sie ſind „er“. Hohe Poeſie .. tiefe Gedankenſchürfung .. ideales Schauen. Er hatte eben roſige Schleier vor ſeinen gütigen Augen und ſah die Geſtalten, die er ſchuf durch dieſen verklärenden Schimmer. Der Mehrzahl blieben ſie darum fern und fremd, aber ſie erwarben ihm doch begeiſterte Anhänger.

Jäh abgebrochen iſt dieſes reiche Dichterleben. Vergeſſen wird es nicht mehr werden — es gehört der Literatur an.

„Nachdem meine Feuer Flammen geworden, die ſich auf die Lippen des unbekannten Gottes ſetzten, mag meine Erde wieder zu Erde werden.“

Hermann Dahl

Der Philoſoph Konrad Wiluzky

Naturwiſſenſchaftliche Entdeckungen ſind häufig, philoſophiſche ſelten; ſie ſind ſo ſelten, daß der Begriff der „philoſophiſchen Entdeckung“ ſich im deutſchen Sprachſchatze kaum vorfindet, noch weniger der der philoſophiſchen Exaktheit, der freilich ſtets mit dem erſten verſchwiſtert ſein muß. Die Philoſophie iſt heute auseinandergeriſſen: auf der einen Seite lebt ein dilettantiſches Schwärmertum, das einen romantiſchen Begriff von der Philoſophie hat, und auf der anderen Seite die philoſophiſchen Gelehrten, die eine mathematiſch naturwiſſenſchaftliche Exaktheit an Stelle der philoſophiſchen beſitzen. Der wirkliche Griff der echten Philoſophie liegt an anderer Stelle. Von einem ſolchen Griff ſei hier berichtet.

Konrad Wiluzkys Philoſophie ſetzt an der Ethik an. Seine Grundfrage lautete: Wie kommt das: in der Erkenntnis reden wir vom Genie, welches die großen Entdeckungen tut. Um dieſen primären Akt, der einigen manchmal gelingt, kreiſen, wenn er geſchehen iſt, andere ſekundäre Akte; die Entdeckung wird ausgebeutet, weitergebildet, entwickelt, aber das Genie bleibt beſtehen, und die Gelehrten ſind die

anderen, die den ſekundären Erkenntnisakt betreiben, d. h. den erlernbaren. Weiter: dasſelbe geſchieht in der Kunſt, auch hier gibt es große Entdecker im Schönen, die es darſtellen; ihr Name leuchtet eindeutig über allen anderen hervor; dann kommt wieder ein ſekundärer Akt, der durch die Talente geſchieht und weiter bis zu den rein paſſiven Empfängern der Kunſt. Nächſte Stufe: das Sittliche. Hier tritt plötzlich eine Stockung ein; denn nach der bisherigen Lehre der Philoſophie iſt hier auf einmal jedermann ein Genie; denn bekanntlich iſt jeder Menſch gut (Leonhard Frank ſchreibt ein Buch mit dem irreführenden Titel „Der Menſch iſt gut"; Alfred Kerr beſpricht dieſes Buch mit den Worten: „Der Menſch iſt gut!"). Hier ſtimmt alſo etwas nicht. Das Problem bleibt vorläufig liegen und wird von einer anderen Seite angegriffen.

Die wiſſenſchaftliche Philoſophie ſpricht von „Erkenntnistheorie". Aber: die Erkenntnis iſt ein Vorgang, wie z. B. das Wachſen oder das Fallen, und die Theorie dazu iſt eine bloße Abſtraktion, d. h. eine Gedankenoperation. Das Wiſſen um die Erkenntnistheorie fördert nie die Erkenntnisfähigkeit, wie das Wiſſen um die Geſetze des Wachſens das Wachſen nicht befördert. Die wiſſenſchaftliche Philoſophie unterſcheidet zwiſchen Subjekt und Objekt. Das iſt richtig, aber es iſt eine Abſtraktion. Subjekt und Objekt ſind etwas. Wenn eine geniale Entdeckung geſchieht, ſo iſt das nicht bloß ein Vorgang im Subjekt, ſondern auch im Objekt. Genie hat den Stamm „gen", d. h. zeugen. Zeugen kann nur die Natur, d. h.: wenn die Zeit reif iſt für das Geſchehen einer Entdeckung (z. B. der kopernikaniſchen), ſo „drückt" etwas im Objekt auf ein auserwähltes Subjekt, welches nicht weiß, wie ihm geſchieht. Der Akt der Entdeckung entſteht völlig undurchſichtig und iſt durch keine Methodik zu erlangen. Die Natur arbeitet hier mit dem ſie nie verlaſſenden Prinzip von Verſchwendung und Auswahl, d. h. ſie läßt die Phänomene, die erkannt werden ſollen, an Millionen von erkennenden Weſen vorüberziehen, auf Jahrhunderte und Jahrtauſende, ohne daß bei ihnen etwas geſchieht: aber einen oder einige wählt ſie aus und bei denen geſchieht die Entdeckung. Das, was im Objekte auf das geniale (d. h. zeugende) Subjekt drückt, nennt Wilutzky das Erhabene, dasjenige aber, was gefunden wird, heißt das Geſetz. Nächſte Stufe: im Falle des genialen Künſtlers drückt die Schönheit auf das Subjekt, welche, wie ſchon Platon wußte, eine Idee iſt, d. h. eine wirkende Macht in objekto.

Hier müſſen wir kurz vor der Entſcheidung ſtehen; denn es geht jetzt um die Ethik. Wenn die Tat, ebenſo wie das Wahre und das Schöne ein genialer, d. h. zeugender Vorgang iſt (der aus dem Welthintergrunde ſtammt und nicht aus dem Denken), ſo muß die Natur hier gleichfalls nach dem Geſetz von Verſchwendung und Auswahl arbeiten. Und das tut ſie auch wirklich. Es tritt auch hier eine Korreſpondenz zwiſchen einem Vorgange im Objekt und einem Vorgange im Subjekt ein. Der Vorgang im Subjekt iſt die Liebe und der Vorgang im Objekt die Güte.

Hier darf keine Verwechſelung eintreten. Was Wilutzky unter Liebe verſteht, iſt nicht die Menſchenliebe, nicht die Gottesliebe, nicht die Nächſtenliebe, nicht die Gattenliebe, nicht die Geſchlechtsliebe, ſondern: die Liebe. Um aber zu wiſſen, was er unter Güte verſteht, wie ſie in der Natur gelagert iſt, dazu bedarf es des Einblickes in das, was Wilutzky zum erſtenmal in die Philoſophie einführte, nämlich in das „perſpektiviſche Denken." Die Stelle folge hier in ſeinen eigenen Worten:

„Ich ſagte, die Güte iſt eine Naturkraft wie die Elektrizität; aber es iſt ſofort offenbar, daß, wenn auch beide, Elektrizität und Güte, Kräfte der Natur ſind, ſie

doch durch ihre Qualität gänzlich verſchieden ſind. Derart, daß die bloße Zuſammenſtellung ihrer Namen auch den Ungelehrteſten verletzt. Der Ungelehrte unterſcheidet hier; es unterſcheidet die Sprache, ſie nennt die Elektrizität eine Naturkraft, die Güte aber eine göttliche Kraft; nur die Wiſſenſchaft ſucht vergeblich das Kriterium ihrer Unterſcheidung. Hier iſt es: Elektrizität und Güte liegen nicht nebeneinander in der Fläche, ſondern hintereinander in der Perſpektive. Das alſo iſt die Löſung: der Menſch ſteht im Wirkungsfeld zweier artverſchiedener Energien, von denen die einen horizontal, das iſt aus der Fläche der Natur, die anderen aber vertikal, das iſt aus der Tiefe der Natur auf ihn wirken; und darum unterſcheidet er zwiſchen irdiſch und göttlich. Es ſind unzählige Kräfte der Natur, die in der Fläche wirken, aber es ſind nur drei Kräfte der Natur, die aus der Tiefe wirken: das Geſetz, die Schönheit und die Güte. Damit iſt die Raumtiefe, die Tiefendimenſion der Natur erobert; die Perſpektive, die Dreidimenſionalität des Denkens entdeckt: die Erkenntnis wendet ſich aus der Fläche zur Tiefe." (Vgl. Wilutzky: Die Liebe. Wiſſenſchaftliche Grundlegung der Ethik. E. Diederichs Verlag, Jena 1920.)

Mit dieſer Philoſophie iſt nunmehr endgültig die Genialität der Ethik geſichert und kann nie wieder verlorengehen. Es iſt einmal geſagt worden, der Stern iſt eingeſetzt, nicht in Schwärmerei, ſondern in echtem philoſophiſchen Wiſſen. Die Ethik iſt endgültig befreit vom Sozialen, d. h. von der Pflicht. Ethik bezieht ſich nicht auf den Mitmenſchen (obwohl ſie es natürlich auch kann), ſondern ſie iſt ein Schöpfungsakt, genau ſo wie die Erkenntnis, genau ſo wie die Kunſt. Nur ſie lagert am tiefſten: der Druck der Natur, der ſich hier meldet, ſchöpft aus ihrer entlegenſten Tiefe. „Die Natur zeigt ſich als ſittlich an."

Die philoſophiſche Poſition, in der Wilutzky in bezug auf das Problem der Ethik ſteht, iſt bisher nur von Schopenhauer gehalten und von ihm übrigens das erſtemal errichtet worden. Wodurch unterſcheidet ſich die ſchopenhaueriſche Ethik grundſätzlich von allen anderen? Sie iſt eine inhaltliche Ethik im Gegenſatz zur bloß formalen, z. B. Kants, und ſie iſt mit der Metaphyſik verbunden, das heißt, ſie hat Rückverbindung (religio) mit dem Welthintergrunde. Der Gegenſatz hierzu iſt die ſoziale Moral oder das Geſetz, das es immer nur mit dem Menſchen zu tun hat. Auch hierfür iſt Kant das Gegenbeiſpiel. Die Geſetzesmoral ſteht unter der Pflicht; Schopenhauers Ethik dagegen ſchaltet dieſen Begriff aus. Sie redet zu allererſt von einer „metaphyſiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns". Was heißt das? Das bedeutet, daß der Gegenſtand der Ethik nicht innerhalb der empiriſchen Welt und ihrer Ordnung liegt, ſondern im Hintergrunde der Welt, im Objekt überhaupt. Schopenhauers Ethik verbindet daher einen beſtimmten Vorgang im Subjekte mit einem beſtimmten im Objekt, und das Überſchlagen des Funkens aus beiden ergibt das Phänomen des ſittlichen Handelns. Der Vorgang im Subjekt iſt bei Schopenhauer das Mitleid (ein wahrlich erſtaunliches Phänomen, das nicht mit Pſychologie zu erklären iſt) der im Objekt das Leid der Welt, der leidende Gott, der ſich in die Welt verirrt hat. (Objektivation des Willens). Die ſtets nur durch die Gnade, niemals aber durch Bemühungen erreichbare Verbindung zwiſchen beiden liefert das ethiſche Phänomen, das alſo eine geniale Leiſtung iſt, wie die Erſtlingsleiſtung der Kunſt oder der Erkenntnis.

So wie die ſchopenhaueriſche Ethik gebaut iſt, ſo auch die von Wilutzky. Aber: Schopenhauer iſt zu kurz geſprungen. Er verbindet zwei relativ im Vordergrunde von Subjekt und Objekt liegende Vorgänge miteinander, Mitleid und Leid; tiefer

in beiden aber liegt ein anderes Gegenſatzpaar, und das iſt die Liebe im Subjekt und die Güte im Objekt Dieſe Sprungweite gefunden zu haben iſt die Tat Konrad Wilugkys. Das Ziel der ſchopenhauerſchen Ethik iſt das Nirvana, die Auslöſchung der Welt, der religiöſe Typus, der ſie vertritt, Buddha. Die Ethik Wilugkys aber hat zum Ziel: das Glück (was aber von glücken kommt!) Der religiöſe Repräſentant dieſer Geſinnung iſt Chriſtus. Daher iſt die Ethik Wilugkys auch die philoſophiſche Objektivierung der Lehre Chriſti in prägnanteſter Form; ſie iſt die Formel dafür. Hierüber wird noch an anderer Stelle ausführlich zu reden ſein.

Es iſt noch einiges über den literariſchen und menſchlichen Typus Konrad Wilugkys nachzutragen. Sein Werk faßt 36 Seiten. Dahinter aber ſteht die Kenntnis der geſamten philoſophiſchen Literatur und einiger mehr. „Jeder Satz iſt gedeckt.“ Wilugky iſt kein Schriftſteller; ſein Werk iſt ein knapper Extrakt aus einer großen Vorarbeit. Er wird vielleicht nie wieder etwas ſchreiben. Das hier Geſagte hat daher ſeine Quelle überwiegend aus dem perſönlichen Verkehr. Wilugky iſt kein Gelehrter; ſeine akademiſche Laufbahn endete mit dem juriſtiſchen Doktortitel, von ſeinen ſonſtigen iſt nur die im Tenniſpiel zu erwähnen, die bisher mit der Meiſterſchaft von Schleſien endete. Hans Blüher

Offene Abſage an den „Aufwärts. Chriſtliches Tageblatt“

Der „Aufwärts“ iſt ein in Bethel, alſo an bedeutſamem Orte erſcheinendes Tageblatt. In den erſten Monaten dieſes Jahres 1920, als er ſeinen zweiten Jahrgang begann, zog er durch eine gewiſſe Rührigkeit und glänzende programmatiſche Erklärungen die Aufmerkſamkeit weiter Kreiſe auf ſich und hat auch überall viele Leſer gewonnen. Nicht nur in Pfarrerkreiſen, wie man es vom Reichsboten und der Weſtdeutſchen Rundſchau faſt behaupten muß. Der Aufwärts darf ſich rühmen, an der Spitze deſſen zu marſchieren, was man „chriſtliche Preſſe“ nennt. Gerade darum iſt die Öffentlichkeit verpflichtet zu fragen, ob er wirklich „aufwärts“ führt.

Dazu tritt nun aber, daß mein Verhältnis zum Aufwärts ſich zu einer Art perſönlicher Geſchichte ausgewachſen hat. Freilich nicht ohne typiſche Bedeutung. In der erſten Hälfte dieſes Jahres 1920 hieß der Aufwärts noch: Chriſtlich nationales Tageblatt. Unverblümt lag Chriſtliches und Nationales auf einer Fläche. Stets wurde offen oder zwiſchen den Zeilen geſagt, daß der Weg zu Chriſtus zugleich den Weg zum Vaterland bedeute. Mit Verherrlichungen deutſcher Siege, Heerführer und Proteſte wurde nicht geſpart. Ebenſo feſt wie die Tatſache, daß der Aufwärts einen wahren Patriotismus vertrete, ſtand für ihn die andere, daß wahre Chriſten ſeine Leitung und ſeine Leſerſchaft bildeten. Alle paar Zeilen konnte man leſen: „Wir Chriſten“ machen das ſo, „wir“ wiſſen den einzigen Weg zur Geſundung, „wir“ treten ein für Konfeſſionsſchule, für Rückkehr des Volkes zum Chriſtentum, für die Treue zu Kaiſer und Reich, zu Hindenburg und Helfferich. Und in gequälten, etwas befangenen Formulierungen trat ganz gelegentlich, vielen kaum ſpürbar, zutage, daß der Aufwärts deutſch-national war und in der deutſch-nationalen Volkspartei die beſten Anſätze für ein einiges Volk fand.

Dabei wollte aber der Aufwärts durchaus weit eingeſtellt ſein. Er ſuchte Verbindung mit „Chriſten aller Lager“. Sonſt wäre es ja auch überflüſſig, hier über den Aufwärts zu reden. Er brachte Artikel von Demokraten, ja, in der Wahlzeit (Juni) wollte er ſogar von mir als unabhängigem Pfarrer wiſſen, warum ich als

„Chriſt“ der U. S. P. angehöre. Zweimal durfte ich darüber eingehend ſchreiben, aber dann wurde die Gegenſtrömung ſeitens gewiſſer, u. a. um „Licht und Leben“ gruppierter Kreiſe gegen alles, was ſich Sozialiſt, aber nicht einfach apodiktiſch „Chriſt“ nannte, zu ſtark. Das Tiſchtuch wurde zerſchnitten. Es zeigte ſich, daß für ſolche, die in der Bewegtheit der chriſtlichen Dinge ſtehen, die nicht auf irgendwelche „chriſtlichen“ Programmpunkte eingeſchworen ſind und ſich beſtenfalls als werdende Chriſten bezeichnen, kein Raum im Aufwärts iſt. Ganz folgerichtig wird in einem kommentarlos gebrachten Artikel vom „Preſſebund deutſcher Gemeinſchaftschriſten“, der ſicher allerhand Stoßkraft entwickeln wird, geſagt: „Zu uns gehört, wer zum Vater, zum Sohn als dem Welterlöſer, zum ganzen Worte Gottes und zum Volke Gottes ſteht. Wer auch nur in einem Stücke nicht Ja ſagt, der bleibe uns fern, mit dem möchten wir nicht in einer Linie ſtehen.“ Daß jene Punkte Phraſen ſind, die jeder auslegt wie er will, braucht man denkenden Leſern nicht zu ſagen.

Der Aufwärts tritt, wie er meint, bewußt für „Sozialismus“ ein. Er bekämpft die mammoniſtiſche Welt- und Wirtſchaftsordnung und hält eine Umgeſtaltung für nötig, nachdem wir doch „am Sterbelager der Demokratie“ ſtehen.

Kurz nach der Marburger Tagung der „Religiös-Sozialen“ vom Anfang September, an der auch der Schriftleiter des Aufwärts teilgenommen hatte, alſo gewiß unter ſtarkem Einfluß derſelben, trat nun ein ſeltſames Ereignis ein. Der Aufwärts taufte ſich um: Nicht mehr ein chriſtlich-nationales, ſondern ein „chriſtliches Tageblatt“ wollte er ſein. In einer Programmrede wurde das begründet. Eine Änderung des Kurſes ſei nicht beabſichtigt. Vor allem und in allem ſoll der Geiſt des Evangeliums von Jeſus Chriſtus die Zeitung durchwalten. „Dieſer Geiſt iſt etwas ſo Beſtimmtes, er enthält ein ſo klares Programm, daß jeder Zuſatz zu dem Worte ‚chriſtlich‘ eher als eine Verdunkelung, denn als eine Erläuterung betrachtet werden müßte.“

Von der Sicherheit, mit der hier von vornherein jede Möglichkeit einer verſchiedenen Beurteilung des „Geiſtes Chriſti“ abgelehnt wird, ſehen wir hier ab. Es iſt das wohl auch geſchehen, um jede Diskuſſion darüber, ob nicht Chriſtus und Vaterland viel mehr in Spannung als in ruhiger Verſöhnung zu einander ſtehen, im Keime zu erſticken. Wir wollen nur prüfen, ob dieſes „Chriſtus vor allem und in allem“ wirklich durchgeführt oder wenigſtens der Verſuch dazu gemacht wird.

Und da iſt es nun doch, als ob dieſes glänzende Programm dauernd verhöhnt wird. Während Chriſtus recht kritiſche Worte gegen die Mächtigen dieſer Welt findet und jedenfalls alles „Anſehen der Perſon“ im Neuen Teſtament ſtark verurteilt wird, ergeht ſich der Aufwärts in einem ganz faden Byzantismus. Zum 22. Oktober wurde in einem Gedicht zur Verherrlichung der Kaiſerin, deſſen ſentimentale Qualitäten hervorragend ſind, die fromme Lüge ausgeſprochen: Viel treue Herzen treten Vor Gott, den Höchſten, hin, Um Tag und Nacht zu beten Für ihre Kaiſerin. — Von derſelben Kaiſerin wird ferner folgende, wahrſcheinlich auch fromme, Lüge berichtet: „Überhaupt gewann die Kaiſerin durch die Beſuche in den Lazaretten, die ſie hin und her durch die deutſchen Lande führten, wie ſonſt niemand (!!) einen Einblick in die tiefe, äußere und innere Not in unſerem Volke.“ Und ſo geht es weiter mit allen durch Geburt hervorragenden Perſonen. Doch genug davon.

Selbſtverſtändlich dehnt ſich nun, trotz der Veränderung des Titels, die fromme Lüge auf das ganze Gebiet des Nationaliſtiſchen aus. An der ganzen Urteils- und

Hilfloſigkeit des nationaliſtiſchen Gedankenkreiſes oder vielmehr Gedankenmangels, der eben gerade darum zur Phraſe führen muß, beteiligt ſich der Aufwärts in der unbefangenſten Weiſe. „Wir, die wir in den Schlachten Sieger waren und bei Abſchluß des „Verſtändigungsfriedens" tief in Feindesland ſtanden" — ſo lieſt man. Aber von Verdun, von Compiegne, von der offiziell zugeſtandenen Unmöglichkeit, auch weiter in „Feindesland" bleiben zu können, lieſt man nichts.

Und ſogleich iſt auch die engſte Beziehung vom Nationalen, ja ſogar vom Militär zur Religion wieder hergeſtellt. Am 27. Oktober brachte der chriſtliche Aufwärts obenan einen fulminanten Bericht über die Münchener Feier des Militär Max-Joſeph Ordens, unter Namensnennung aller Prinzen und Generale. Und dann folgt der Höhepunkt: „Bei der Ausſetzung des Allerheiligſten erklingt das Kommando: ‚Achtung! Stillgeſtanden! Zum Gebet! . .' Die Trommeln wirbeln. Die Fahne ſenkt ſich."

Aber der Geiſt Chriſti, der vom Gebet nur im Kämmerlein ſprach und das Gebet auf Kommando unter Trommelwirbeln nicht empfahl, iſt — nach dem Aufwärts — „etwas ſo Beſtimmtes, er enthält ein ſo klares Programm uſw."

In einem Vergleiche zwiſchen den Revolutionen von 1789 und 1918 ſteht folgende Schilderung: „Die Arbeiterfrauen erſchienen in Samt und Seide und verrückten Modetrachten und füllten Konzertſäle, Theater und — zum Teil ſchamloſe — Vergnügungsſtätten." Wir ſind dem Aufwärts, der vom deutſchnationalen Parteitag in Hannover ſagt, daß er die ſchönſte Einheit aller Stände darſtelle, aufrichtig dankbar, daß er uns erzählt, was unſere Arbeiterfrauen (die meines Wiſſens ihre Kinder nicht mehr ernähren können) tun. Warum er verſchweigt, wer wirklich in den Theatern und Vergnügungsſtätten ſitzt, weiß man nicht. Und daß ſolche Worte durchaus keine ſchöne Einheit ſchaffen, ſondern die Stände gegeneinander aufreizen, merkt er nicht. Er ſteht ja auch auf dem Standpunkt, daß Reiche und Arme immer ſein müſſen.

Eine Hoffnung — und es war keine kleine Hoffnung — auf volksverſöhnende, religiös aufbauende Arbeit haben wir weniger. Sie ſei begraben. Und mit ihr all die fromme Lüge. Der Weg aber iſt wieder frei zu neuer Klarheit und Tat. Ohne die ſtolze Fanfare: Aufwärts. Aber doch in Kraft. Hans Hartmann

Über den Bolſchewismus

Es iſt das Charakteriſtiſche der hiſtoriſchen und politiſchen Auffaſſung und Haltung unſerer Zeit, daß ſie die Geſchehniſſe und Inſtitutionen nicht auf ihren geiſtigen, ſondern nur auf ihren nützlichen und pſychologiſchen Wert hin prüft, daß ſie ſich alſo an die Erſcheinung hält, aber das Weſen, das von der Erſcheinung umſchloſſen wird, unbeachtet läßt. In dieſer Haltung lag ſchon vor dem Kriege der Niedergang unſerer Geiſteswiſſenſchaften begründet, die ſeeliſchen Einwirkungen des Krieges haben daran nichts geändert. Auch die Revolution iſt von dieſem Standpunkt aus genommen worden. Was den Zeitgenoſſen an ihr bewußt wurde, iſt: Der Krieg, Ausdruck der höchſten Geſteigertheit politiſchen und wirtſchaftlichen Machtwillens, löſte als Wirkung den Willen zum Machtverzicht und zur wirtſchaftlichen Gleichmachung aus, in extremen Fällen den Willen zur Machtentfaltung der bisher Unterdrückten und zur Bereicherung der Beſitzloſen. — Es iſt nicht etwa ſo, daß über den Wuſt von Egoismus und Materialismus, der in der Revolution zutage kam, die tragenden Ideen vergeſſen wurden, ſondern man hat erſt gar nicht nach den Ideen gefragt.

Gleich als der Flammenfraß der Revolution in Oſteuropa begann, hat man ſich zu ſehr darauf verſteift, die Zuſtände zu ergründen, die zum Aufſtand geführt haben. Was Wunder, wenn wir nicht davon loskommen, die Erfolge und Mißerfolge der Revolution zu buchen. Unſer Wiſſen über den Zuſtand Rußlands iſt nur aus Bruchſtücken zuſammengeſetzt. Nun haben uns Parteiführer, Profeſſoren und in ihrer Heimat entwurzelte Ruſſen aus ihren Erfahrungen mitgeteilt, daß in Rußland das äußerſte Gegenteil von Ordnung und Wohlſtand herrſche. Damit war Rußland für uns abgetan. Daß ein an Zahl rieſiges Volk dieſen Zuſtand der Unordnung ſeit mehr als drei Jahren erträgt, beachteten wir nicht. Beachteten nicht, daß das deutſche Volk dieſen Zuſtand nicht ſo lange ertragen hätte. Beachteten nicht, daß das deutſche Volk — heute — eine ganz andere Geiſtesverfaſſung hat als das ruſſiſche. Eine Geiſtesverfaſſung, kraft deren es die Welt nur nach Nützlichkeitsgeſichtspunkten beurteilt, weil es geiſtfern iſt. — „Harald von Hoerſchelmann, Perſon und Gemeinſchaft, die Grundprobleme des Bolſchewismus*. Ein Buch, für Deutſche geſchrieben, geiſtesnah und nützlichkeitsfern, muß die Skepſis deutſcher Leſer erwecken und iſt ihrem Urteil: „überſchwenglich" preisgegeben. Wer zu dieſem Urteil kommt, hat das Buch falſch geleſen. Man muß vielmehr von vornherein verzichten auf alle heute geltenden politiſchen und hiſtoriſchen Maßſtäbe. Wenn Hoerſchelmann von der Situation heutiger Menſchheit: Kinder der Maſchine, von der Tatſache: Kohle ſpricht, ſo eröffnet er kein pſychologiſches Problem. Ihm gilt es, zu ſuchen „die Antwort des Geiſtes auf die neue Tatſache der Natur, die unſer äußeres Leben umgeſtaltet hat: die Kohle". Dieſe Antwort verſucht er aus dem Bolſchewismus herauszuſchälen.

Der Bolſchewismus hat kein feſt umriſſenes, deutlich formuliertes Programm. Er hat „einen Glauben an die innerſte Kraft des Menſchen, aus ſich heraus das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, und zwar ... durch erſtmalige Befreiung der bisher gefeſſelten „Erdenſeele" des Menſchen, die ſtark und reich genug ſein wird, ſelbſt eine noch ungekannte und durchaus nicht vorherſehbare Ordnung der irdiſchen Welt aus ſich heraus zu gebären". Hier liegt vermutlich der Punkt, aus dem heraus bei uns Weſteuropäern nicht genügend Verſtändnis für den Bolſchewismus aufgebracht wird. Das ruſſiſche Volk, dem Religiöſen noch ganz und gar aufgeſchloſſen, kann noch glauben. Der Weſteuropäer gelangte über die Skepſis noch nicht hinaus. Daher muß dem Leſer empfohlen werden, ſein ſkeptiſches Gemüt zu überwinden. Das heißt nicht: ſeine Zweifel abzutöten, ſondern ganz und gar durch ſie hindurchzugehen, unbeirrt, um zu einer neuen Gottfrömmigkeit zu gelangen. „Die franzöſiſche Revolution begann ſymboliſch damit, die ‚Göttin der Vernunft' zum Idol zu erheben." „Das Götzenbild, das heute der ‚Weltrevolution' vorangetragen wird, heißt ‚Chaos'." „Nicht nach vernünftig ausgeklügelten Regeln und Geſetzen kann und ſoll die Welt geordnet werden, nicht als bewußte Schöpfung einzelner, ſondern aus elementaren und unbewußten Tiefen des aufgerührten Menſchentums heraus ſoll vulkaniſch die neue Ordnung geboren werden, als ſchöpferiſche Tat der Gemeinſchaft und erhaben über alle Künſte rationaler Berechnung. Dionyſos ſteht an der Pforte, nicht Apoll." Die Gemeinſchaft ſteht im Mittelpunkt der bolſchewiſtiſchen Utopie. In ihr drückt ſich der Gegenſatz bolſchewiſtiſchen Wollens zur Demokratie und zum Sozialismus aus (nicht in der völlig peripheriſchen Diktatur des Proletariats!). Der „zentraliſierten Staatsmaſchine, dem Staate der formulierten Geſetze,

* Eugen Diederichs Verlag, Jena 1920. Preis M 5.—.

des Berufsbeamtentums und der ſtehenden Heere ſtellt der Bolſchewismus . . . ein rein genoſſenſchaftliches Verfaſſungsideal — etwa nach dem Muſter der alten germaniſchen Stämme — gegenüber.“ Damit iſt eine Verbindung zu der konſervativen Staatsauffaſſung gegeben, die ſich, nach Hoerſchelmann, vor allem ganz deutlich in der Kampfesſtimmung der Bolſchewiſten, ihrer leidenſchaftlichen Wut gegen die Demokraten und Sozialdemokraten ausdrückt. Meines Wiſſens hatten ſich zu der Zeit der Abfaſſung des Buches nationalbolſchewiſtiſche Strömungen, die bewußt auf ein Zuſammengehen nicht nur taktiſcher, ſondern grundſätzlicher Art, hinwirken, noch nicht geltend gemacht. Um ſo überraſchender wirken die Zuſammenhänge, die der Verfaſſer hier aufdeckt.

Rationalismus, Demokratie, Vereinzelung — ſind der Inhalt der bis hierher abgelaufenen Geſchichtsepoche. Irrationalismus, Bolſchewismus, Vergemeinſchaftung künden ſich als Gegenſatz an, und als Ablöſung. Wohin uns Gott führt, kann niemand ſagen. Aber wir müſſen uns auf die Gnade bereiten. Hier iſt uns Hoerſchelmann ein ſicherer Führer. *Friedrich Bauermeiſter*

Wirtſchaftliche und ſoziale Konzentration

Die Triebkraft zum Aufſtieg alles wirtſchaftlichen und ſozialen Lebens iſt der Wechſel. Der Wechſel in den Entwicklungsmöglichkeiten zur äußerſten Ökonomie im Produktionsprozeß und der Wechſel in den Kampfmethoden der Träger der Produktion. Organiſation iſt im letzten Jahrzehnt das Schlagwort menſchlichen Strebens und Handelns geweſen. Der mächtigſte Kapitalmagnat und der kleinſte Invalidenrentner organiſierten ſich, um ihrem Einzelintereſſe durch die Geſamtorganiſation Nachdruck zu verleihen. Noch iſt die Wirtſchaftsorganiſation und der Zuſammenſchluß aller ſeiner Glieder nicht abgeſchloſſen, und ſchon kündet ſich eine neue entwicklungsnotwendige Gemeinſchaftsform an, nämlich die Konzentration.

Wir verfolgen mit Aufmerkſamkeit die Vertruſtungsbeſtrebungen in unſerer Induſtrie. Wir ſehen, wie die Großinduſtriellen Stinnes, Klöckner, Thyſſen Unternehmungen aufkaufen, aneinanderreihen, und ſie zu einheitlichen, unter zentraler Leitung ſtehenden Wirtſchaftskörpern umformen. Die Tendenz dieſer wirtſchaftlichen Zuſammenballung wird verſchieden beurteilt. Die eine will durch die Vereinigung der Werke die Produktion vereinfachen und verbilligen. Zwei Wege ſollen dahin führen: durch horizontalen und vertikalen Aufbau der Wirtſchaft. Der horizontale ſetzt die Aneinanderreihung vom Bergwerk bis zum Veredelungsprozeß voraus, der vertikale die rationellſte Teilung und Intenſität des Arbeitsprozeſſes. Die andere Tendenz ſieht in der geradezu überhaſtenden Zuſammenballung der Großunternehmungen eine Sabotierung des Sozialiſierungsgedankens, in der Überfremdung unſerer Werke mit ausländiſchem Kapital ſeine Unſchädlichmachung. Wie dem auch ſei, um eine Umſtellung unſerer Wirtſchaft unter vollſter Teilnahme der Arbeiterſchaft kommen wir nicht herum.

In engſter Verbindung mit der wirtſchaftlichen Konzentration ſteht der Zuſammenſchluß der organiſatoriſchen Kräfte der Arbeitgeber wie der Arbeitnehmer zum Zweck einer erhöhten Beeinfluſſung der beiderſeitigen Intereſſen. Der Zentralverband Deutſcher Induſtrieller als Intereſſenvertretung der Schwerinduſtrie geht Hand in Hand mit dem Bunde der Induſtriellen, alſo der verarbeitenden Induſtrie. Zu einer Rieſenorganiſation entwickelt ſich die „Vereinigung der deutſchen Arbeitgeberver-

bände", der Mitte des Jahres 1920 bereits 191 Bezirke und Verbände angehörten. Sie erfassen nicht weniger als 1310 Arbeitgeberverbände. In dieser Gesamtorganisation sind 101 500 Betriebe mit 6½ Millionen Arbeitern enthalten. Ein Zusammenschluß aller Streikversicherungskassen war der nächste Schritt zur Konzentration der materiellen Kräfte. Im Juli 1920 erfolgte die Gründung des „Deutschen Streikschutzes", der aus sieben Gesellschaften für Streikentschädigung gebildet ist. Ihnen sind 43 Reichs-, 103 Land- bzw. Bezirks- und 227 Ortsverbände unmittelbar angeschlossen. Soweit Angaben vorliegen, betrug die angemeldete Jahreslohnsumme rund 17452 Millionen Mark. Bestrebungen des Hansabundes gehen darauf hinaus, die Arbeitgeberverbände zu einer Gesamtorganisation zusammenzufassen, und zwar zu einer „Gewerkschaft der Unternehmer". Man sieht, daß mit den wirtschaftlichen Konzentrationsbestrebungen die materiellen parallel gehen, daß die Arbeitgeber zur Verfechtung ihrer wirtschaftlichen Interessen sich auch zum Kampf gegen die Arbeitnehmer rüsten. Neben den Lohnkämpfen beherrscht der Sozialisierungsgedanke die Gegenwart. Das gewachsene Machtbewußtsein der Arbeiterschaft sucht in den Produktionsprozeß einzudringen, will Mithandeln, Mitbestimmen und Anteil am Ertrag der geschaffenen Werte erringen.

Welche Machtverhältnisse bieten sich nun dem Sozialpolitiker auf der Arbeitnehmerseite dar. Bedeutende Rechte politischer und wirtschaftlicher Art sind der Arbeiterschaft nach der Revolution eingeräumt worden. Bis in die höchsten Regierungsstellen haben sich ihre Vertreter durchgesetzt. Der Achtstundentag, die gesetzliche Bindung der Tarifverträge, das Schlichtungswesen, das Betriebsrätegesetz, dem das Betriebsbilanzgesetz nunmehr gefolgt ist, sind wichtige sozialpolitische Errungenschaften.

Das Ringen und Kämpfen der Arbeiterschaft geht jedoch in der Hauptsache um die Änderung ihrer Stellung im Produktionsprozeß, in der Warenerzeugung. Wie dies zu erreichen ist, das bestimmen nicht Schlagwörter, sondern wirtschaftliche und gewerkschaftliche Erziehungsarbeit. Die meisten Arbeiter stehen den wirtschaftlichen Dingen wesensfremd gegenüber, sie müssen durch praktische Betätigung (als Betriebsrat oder Gewerkschaftsbeamter) erst die Voraussetzungen des Wirtschaftslebens kennen lernen. Man begreift in Arbeiterkreisen aber doch schon, daß die Beherrschung des Wirtschaftsapparates nicht zu erreichen ist durch die plötzliche Übernahme der Betriebe, sondern nur durch schrittweise Durchsetzung des Willens dazu auf Grund eines zu erkämpfenden Mitbestimmungsrechts. Jedes überhastete Tempo bringt nur Unheil, insbesondere auch für die Arbeiterschaft selber infolge Arbeitslosigkeit. Jedes Spielen mit der Diktatur des Proletariats führt nur zum Abgrund und Bürgerkrieg. Das gewaltige Anwachsen fast sämtlicher Gewerkschaftsverbände ist ein Gradmesser für das ernste Suchen der Arbeiterschaft nach Reform unserer heutigen Wirtschaftsordnung, aber auch nach einem Weg, um in tiefer Not nicht ins Elend zu versinken.

Diese ideellen Erkenntniswerte sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die gewerkschaftlichen Organisationen. Nach dem Vorbilde der Unternehmer gingen sie ans Werk, die Organisationen zusammenzufassen. Angliederungen von kleinen Verbänden an größere kamen seit Bestehen der Arbeiterbewegung öfters vor. So z. B. entwickelte sich der Deutsche Transportarbeiterverband durch Anschluß einzelner Sektionen im Laufe der Jahre zu einem der größten Gewerkschaftsverbände, ebenso der Metallarbeiterverband. Aber niemals erfolgten die Zusammenschlüsse so zahl-

reich und ſo umfaſſend wie ſeit Beendigung des Krieges. Aus dem Zentralverband der Handlungsgehilfen, dem Verband der Bureauangeſtellten und dem Verband der Verſicherungsbeamten ging der Zentralverband der Angeſtellten hervor. Bund der techniſchen Beamten, Technikerverband, Steigerverband und Verband der Kunſtzeichner vereinigten ſich zu dem Bund der techniſchen Angeſtellten und Beamten. Auch die nationalen Angeſtelltenorganiſationen — der Leipziger Verband der Handlungsgehilfen, der Kaufmänniſche Verein von 1858, der Deutſche Angeſtelltenbund, der Verein deutſcher Kaufleute — ſchloſſen ſich zu einem großen Verbande zuſammen. Auffallend iſt der machtvolle Zuſtrom gerade der Angeſtellten zu den gewerkſchaftlichen Organiſationen. Die Hauptgründe ſind natürlich in der Erweiterung der Koalitionsfreiheit, in der Wirtſchaftskriſe und in der vollgültigen Anerkennung der Gewerkſchaften als Berufsvertretung in allen wirtſchaftlichen Fragen zu ſuchen.

Die nach dem Kriege außerordentlich angewachſenen Arbeiterverbände empfanden zuerſt die Notwendigkeit, den kraftvollen Arbeitgeberorganiſationen ebenbürtige zentrale Arbeitnehmerverbände entgegenzuſtellen. Die Generalkommiſſion der Gewerkſchaften bildete nur ein loſes Gefüge der Geſamtvertretung der freien Gewerkſchaften. Sie ſchloſſen ſich enger zuſammen zum Allgemeinen Deutſchen Gewerkſchaftsbund. Dieſer verfügt jetzt über eine Mitgliedſchaft von 8 Millionen mit einem Geſamtvermögen von über 133 Millionen Mark. Neben ihm ſteht als Spitzenorganiſation der freigewerkſchaftlichen Angeſtelltenverbände die „Afa“, und ſchließlich der Beamtenbund. Nicht lange, und auch dieſe drei Verbände werden ſich zu einer einzigen Zentrale verſchmelzen.

Auch die chriſtlichen Gewerkſchaften gravitieren zu einem feſteren Zuſammenſchluß. Die letzten Jahre haben auch ihnen einen beträchtlichen Zuwachs an Mitgliedern gebracht, ſie zählen jetzt 1 250 000 Anhänger. Alle Fachverbände ſind jetzt im „Deutſchen Gewerkſchaftsbund“ vertreten. Auf dem 10. Kongreß vom 24. bis 27. November v. J. in Eſſen kündete Stegerwald die Gründung einer chriſtlich-demokratiſchen Volkspartei an, in der es ihm vor allem auf die Umformung unſerer Wirtſchaft im Geiſte des ſozialen Fortſchritts und der Umwertung der Perſönlichkeit des Arbeitnehmers im Produktionsprozeß ankommt. Stegerwald nannte auch große Beamtenverbände, Eiſenbahner und Staatsbeamte, die ſich dem „Deutſchen Gewerkſchaftsbunde“ bereits angeſchloſſen haben. Im Bergbau bedeuten die chriſtlichen Verbände eine Macht, mit der beſonders in Fragen der Sozialiſierung des Bergbaues zu rechnen iſt.

Die Hirſch-Dunckerſchen Gewerkvereine haben ſich gleichfalls eine Rahmenorganiſation, den „Gewerkſchaftsring“, geſchaffen. Ihm gehören außer den Gewerkvereinen nunmehr der Gewerkſchaftsbund der Angeſtellten und der Allgemeine Eiſenbahnerverband an. Damit erreicht der Ring eine Mitgliedſchaft von 700 000 Arbeitern und Angeſtellten. Der Gewerkſchaftsring lehnt jede Gewalt im Wirtſchaftsleben ab und erſtrebt eine zielbewußte Reform auf dem Wege des Rechts. Er hält am Gedanken des Tarifvertrags, der Vertragstreue und des Schiedsgerichtsverfahrens feſt und tritt für den Ausbau der Arbeitsgemeinſchaften ein. Mit den freigewerkſchaftlichen Sozialiſierungsabſichten können ſich die Gewerkvereine nicht befreunden.

Ein Überblick über alle dieſe Konzentrationsvorgänge zeigt dem Kenner unſerer gewerkſchaftlichen Verhältniſſe, daß der Zuſammenſchluß auf ſeiten der Unternehmer feſter und homogener als auf der Arbeitnehmerſeite iſt. Nicht nur, daß es drei und mehr verſchiedene Richtungen gibt. Die Welle des Kommunismus und der gewerkſchaftlichen Oppoſition nimmt mit unheimlicher Schnelligkeit an Umfang und

Macht zu. Mit knapper Mehrheit iſt im Berliner Metallarbeiterverband die unabhängige Liſte gegen die kommuniſtiſche gewählt worden. Gegen den neuen Buchdruckertarif wurden 24000 Stimmen abgegeben gegen 40000 Stimmen, die für den Tarif eintraten. Eine wilde Agitation iſt daran, das Fundament der freien Gewerkſchaften zu unterhöhlen, die Stoßkraft der Organiſation zu ſchwächen. Nicht lange und wir erleben eine neue Sezeſſion, die die Arbeiterſchaft weiterhin zerſplittert. Geſchloſſen zu einer Einheitsfront wären die Gewerkſchaften eine feſte, unzerbrechliche Phalanx, geſpalten und zerwühlt, geraten alle ihre Errungenſchaften in Gefahr, zum Teufel zu gehen. Vae victis!

A. Höpfner

Vergenoſſenſchaftung des Nationaleinkommens

Über die Urſachen der wirtſchaftlichen Not Deutſchlands iſt ſeit zwei Jahren eine beinahe unüberſehbare Literatur deſkriptiv-kritiſcher Studien entſtanden, ohne daß dadurch eine klare Vorſtellung von den Möglichkeiten einer Wiedergeſundung unſeres Wirtſchaftslebens zu gewinnen wäre; nicht einmal die Urſachen für das Abwärtsſchwanken unſerer Valuta ſind überzeugend klargeſtellt worden.

Tatſache iſt, daß wir den größten Krieg der Geſchichte verloren haben, daß uns zum Teil unerfüllbare Friedensbedingungen auferlegt ſind, und daß unſer Volk, verblendet durch eine nie dageweſene Fülle fiktiver Zahlungsmittel bei verminderter Produktionsfähigkeit ſeine Lebenshaltung in der aus dem vollen ſchöpfenden Weiſe der Vorkriegszeit fortzuſetzen ſucht. Die Folgen dieſer Tatſachen ſehen wir in der beinahe völligen Entwertung unſeres Papiergeldes, im unaufhaltſamen Fallen der Valuta.

Das Geld iſt im Handel das Symbol der Sicherheit, daß gegen das für einen Gegenſtand als Zahlung erhaltene Geldſtück jederzeit wieder ein gleichwertiger Gegenſtand eingetauſcht oder eine wertentſprechende Leiſtung verlangt werden kann. Das Geld iſt alſo *nicht ſelbſt zum Handelsgegenſtand beſtimmt*; erſt eine Entwicklung unſerer Handelsgewohnheiten hat es zu einem ſolchen gemacht und damit unterliegt es heute den Schwankungen von Nachfrage und Angebot, ſeine Kaufkraft, ſeine „Valuta“ iſt den verwickeltſten Zufallsfaktoren unterworfen, wenn es nicht aus einem Metalle beſteht, deſſen Wert im Weltverkehr ein einigermaßen ſtabiler iſt. Fehlt alſo dem Papiergelde die „Deckung“ durch Gold, hat der Geldinhaber nicht die Gewißheit, ſeine Noten jederzeit gegen einen realen Wert eintauſchen zu können, ſo wird die Nachfrage nach ſolchem Notengeld immer geringer werden, ſeine Kaufkraft, ſeine Valuta ſinkt.

Nach der bisher üblichen Anſchauung hing alſo die Valuta unſeres Geldes von dem Maße ſeiner Edelmetalldeckung ab. Da aber die umlaufenden Noten vor dem Kriege, ohne in ihrem vollen Werte durch Gold gedeckt zu ſein, dem Gelde aus Edelmetall an Kaufkraft nicht weſentlich nachſtanden, mußte das Vertrauen auf die Zahlungsfähigkeit der Notenbank die fehlende reale Deckung ergänzen. Dies Vertrauen wurzelte in der Ordnung der inner- und außenpolitiſchen Zuſtände, in geſunder Produktions- und Exportfähigkeit und in einem leiſtungsfähigen Steuerſyſtem. Wir dürfen alſo annehmen, daß ein Staat mit evident geſundem Wirtſchaftskörper, ein Staat alſo, der über ein ſeiner Größe nach überſehbares und beſonders auch ſteuerlich erfaßbares Nationalvermögen und Nationaleinkommen verfügt, Noten ohne Golddeckung ausgeben könnte, ohne daß dieſe an Kaufkraft dem Metallgelde nachzuſtehen brauchten.

Unſer heutiges Deutſchland verfügt weder über einen genügenden Goldbeſtand noch über einen vertrauenerweckenden Wirtſchaftskörper, und es dürfte nach dem oben Geſagten einleuchten, daß weder zinſenſchlingende Valutaanleihen noch internationale Valutakommiſſionen uns vorerſt helfen können, daß wir vielmehr zunächſt mit eigener Kraft das Vertrauen in die Kreditwürdigkeit unſeres Staates erzwingen müſſen.

Dazu iſt notwendig:

1. Daß wir den bisherigen Notendruck einſtellen und die vorhandenen Noten allmählich der die Valutaſchwankungen hauptſächlich bewirkenden Spekulation dadurch entziehen, daß wir ſie in feſtverzinsliche Goldwährungsanleihen umwandeln.
2. Daß wir neben Metallſcheidemünze ein Papiergeld in Goldwährung mit Zwangskurs ausgeben, das mindeſtens zur Hälfte durch Gold gedeckt iſt und zur Sicherung gegen Spekulation, Fälſchung und Steuerhinterziehung eine auf jeweils ein Jahr befriſtete Umlaufsdauer erhält.
3. Daß wir Maßnahmen treffen, die eine reſtloſe Erfaſſung aller Einkommen zur Beſteuerung ermöglichen.

Keine dieſer Bedingungen iſt erfüllbar ohne die vorherige Durchführung einer im folgenden ausführlicher beſchriebenen Einrichtung: des ſtaatlichen Pflicht-Scheck-Kontos für alle Zahlungen empfangenden oder ausübenden Perſonen.

Bei den heutigen Zuſtänden im Zahlungsverkehr können wir die dauernde Neuausgabe von Notengeld nicht einſtellen, bevor für eine anderweitige Zahlungsmöglichkeit geſorgt iſt. Dieſe Möglichkeit bietet der bargeldloſe Scheck-Überweiſungsverkehr. Dem Scheckverkehr haften heute aber noch Mängel an, die ſeiner allgemeinen obligatoriſchen Einführung entgegenſtehen. Den größten Fehler des bisherigen Scheckſyſtems ſehen wir darin, daß der Zahlungsempfänger über die Zahlungsfähigkeit des Zahlenden, über den Stand ſeines Kontos, nicht unterrichtet ſein kann; kein Kaufmann gibt Ware für einen Scheck, deſſen Einlöſung ihm nicht ſicher iſt. Für die allgemeine Durchführung des Scheckkontoverkehrs iſt es alſo notwendig, daß der Zahlungsempfänger ſich die Belaſtung des Käuferkontos auf irgendeine Weiſe ſichern kann.

Die einzige Möglichkeit hierfür iſt folgende: Die Kontoinhaber erhalten von ihrer Kontoſtelle „Kontoausweiſe“ oder „Kontoblätter“ über eine runde Summe, alſo 100, 500 oder 1000 Mark. Dieſe dienen bei Käufen derart, daß der Verkäufer neben ſeinem Namen die Kaufſumme in den Kontoausweis einträgt, deſſen Wert damit um den Kaufpreis vermindert und ſich ſo die Belaſtung des Kontos ſeines Kunden ſichert, wobei gleichzeitig eine Quittung über die erfolgte Zahlung gegeben iſt. Der Käufer ſtellt einen Scheck aus, den ſich der Verkäufer von ſeiner Kontoſtelle gutſchreiben läßt, worauf der Scheck an die Kontoſtelle des Käufers zur Laſtſchrift weitergeht. Der Kontoausweis beſteht in einem Quartblatt mit Wertpapieraufdruck der Ausgabeſtelle und der Geltungsſumme. Er trägt Namen, Wohnort und Scheckbuchnummer des Kontoinhabers; zur Sicherung gegen Mißbrauch könnten auch Lichtbild und Fingerabdruck herangezogen werden. Die Fälſchung der Kontoausweiſe hätte nur beſchränkten Wert, da zu Unrecht ausgeſtellte Schecks, alſo Schecks ohne Kontodeckung, von dem betreffenden Kontoamte bei der Laſtſchrift ſofort entdeckt würden, der Betrug alſo ſehr gefährlich und die Arbeit des Kontoausweisfälſchens nicht mehr derart lohnend wäre wie heute das Drucken falſcher Geldſcheine.

Hat der Kontoinhaber auf Grund ſeines Ausweiſes über 1000 M einen Einkauf von 325 M gemacht, ſo repräſentiert ſein Kontoblatt nach Eintrag der Kaufſumme nur noch einen Wert von 675 M; die nächſte Kaufſumme wird wieder von dieſen 675 M abgezogen und ſo fort bis zur Entwertung des Ausweiſes, deſſen eventueller Reſt bei der Rückgabe an die Kontoſtelle gutgeſchrieben wird.

Mit der Errichtung der Einzelkonten ſind die in jedem größeren Orte befindlichen Provinzialbanken und Sparkaſſen zu betrauen. Die im Kontodienſte ſtehenden Angeſtellten wären Staatsbeamte und unterſtänden der Steuerbehörde.

Iſt durch die Aufſtellung der Konten die Scheckzahlung im weiteſten Umfange ermöglicht, ſo kann der Druck der bisherigen Banknoten eingeſtellt werden, der Noteninflation wäre ein Ziel geſteckt. Aufgabe internationaler Verhandlungen iſt es dann, die vorhandenen Notenmaſſen zu einem ihrem Handelswerte entſprechenden Kurſe in feſtverzinsliche Goldwährungsanleihen zu verwandeln.

An Stelle des bisherigen Notengeldes hätte zu treten: 1. Nickel- und Silbergeld, deſſen Metallwert nicht bedeutend unter dem Nennwerte ſtehen dürfte, und 2. Neues Notengeld in Goldwährung. Dieſes Geld iſt vom Tage ſeines Erſcheinens an geſetzliches Zahlungsmittel, während die alten Noten die Eigenſchaft eines ſolchen verlieren. Die neuen Noten haben Zwangskurs. Sie gelangen nur in beſchränktem Umfange, d. h. mit mindeſtens halber Golddeckung zur Ausgabe. Bei dem geringen deutſchen Goldbeſtande kommen nur etwa 3 Milliarden in Frage. Daß unter dieſen Umſtänden zunächſt für den kleineren Zahlungsverkehr, für den die Scheckzahlung nicht in Frage kommt, geſorgt werden muß, liegt auf der Hand. Es dürften alſo nur Noten bis zum Höchſtbetrage von 10 bis 20 M gedruckt werden; für größere Zahlungen hat der Scheck oder die Überweiſung zu dienen. Das Zurückhalten des neuen Geldes zur Spekulation oder zum Steuerbetrug muß verhindert werden. Dies iſt verhältnismäßig leicht zu erreichen durch eine kurz befriſtete Gültigkeit. Alljährlich einmal muß das geſamte Notengeld an den Staatskaſſen gegen Neudrucke in anderer Ausführung umgewechſelt werden. Dies Verfahren bietet Vorteile in verſchiedener Richtung. Zunächſt wird verhindert, daß die Noten zur Spekulation zurückgehalten werden, die Spekulation erſcheint nicht mehr lohnend. Auch die Aufhäufung von Noten, um der Beſteuerung zu entgehen, verſpricht keinen Nutzen, weil beim Umtauſch des Notenvorrats nach Jahresfriſt die zurückgehaltene Summe der ſteuerlichen Erfaſſung preisgegeben iſt. Einer der größten Vorzüge der befriſteten Noten iſt ihre große Sicherheit vor Fälſchung. Die Herſtellung der Druckplatten beanſprucht ſo viel Zeit, daß nur ein Jahr Gültigkeit die Fälſchung zu unrentabel macht. Dadurch, daß viele Noten durch Nachläſſigkeit nicht zum rechtzeitigen Umtauſch gelangen, hätte der Staat einen nicht zu unterſchätzenden Gewinn, der wohl die Druckkoſten decken würde. Der Umtauſchtermin muß auf eine Zeit geſchäftlicher Stille gelegt werden, alſo nicht auf den Jahreswechſel.

Vom Tage der Einführung des neuen Geldes an müſſen alle Zahlungen in Goldwährung ausgeführt werden, das ehemals gültige Geld wird von den Staatskaſſen gegen Kontogutſchrift zu einem einheitlich feſtzuſetzenden Kurs eingelöſt. Das im Auslande befindliche Papiergeld kann in feſtverzinsliche Goldwährungsanleihe umgewandelt werden, wozu der Ankaufskurs durch internationales Übereinkommen feſtzuſetzen wäre. Auf jeden Fall muß die Einlöſungsfriſt durch den deutſchen Staat ziemlich kurz angeſetzt werden, damit endlich der Hauptfaktor der Valutaſchwankung beſeitigt wird.

Für die Bewertung von Staatspapieren, Obligationen, wie überhaupt aller Zinsverpflichtungen wird ihr Goldwert bei der Ausgabe feſtzuſtellen ſein. Alle vor 1915 zur Ausgabe gelangten Schuldverſchreibungen, alle vor dieſem Zeitpunkte abgeſchloſſenen Miet- und Pachtverträge uſw. müſſen in vollem Goldwert verzinſt oder ausbezahlt werden; Kriegsanleihen z. B. von 1918 werden dagegen unter Zugrundelegung ihres Goldwertes zur Zeit ihrer Ausgabe verzinſt und zurückbezahlt.

Eine derartig eingeleitete Sanierung unſeres Finanzweſens kann aber nur von Beſtand ſein, wenn die Zahlungsfähigkeit des Staates durch ein zuverläſſig wirkendes Steuerweſen verbürgt wird.

Daß das heutige Syſtem der Steuererfaſſung nicht mehr genügt, zeigt das mühſame Arbeiten der Steuermaſchine. Die Pſychologie und Pathologie der Steuerflucht lehrt, daß die Amoral in der Geſinnung unſerer Steuerzahler weniger die Folge allgemein geſunkener Moralbegriffe als vielmehr die notwendige Konſequenz der unvollkommenen ſteuerlichen Erfaſſungsmöglichkeit gerade der wirtſchaftlich Stärkſten iſt. Die jetzige Beſteuerungsform iſt geradezu eine Prämie auf die Unehrlichkeit. Zur Ehrlichkeit gezwungen und deshalb ſchwer benachteiligt ſind nur die Perſonen mit feſtem Einkommen, ein großer Teil der Arbeiter, die Beamten und die kleinen Rentner, deren Einkommen von feſtverzinslichen Papieren herrührt. Der Produzent und — was noch ungeſunder iſt — der Händler hat bei der heutigen Steuerveranlagung allein die Möglichkeit zur Vermögens- und Gewinnverſchleierung und nützt ſie ohne Zweifel weidlich aus. Das war vor dem Kriege zwar auch nicht anders, aber damals konnte ein reiches Volk dieſen Übelſtand verſchmerzen; heute bedeutet eine derartige Verteilung der Steuerlaſten die Vernichtung gerade derjenigen Volksteile, die in ihrer ehrenhaften ſozialen Geſinnung und in ihrer geiſtigen Bildung unſere wertvollſten ſind.

Nur in der ſteuerlichen Überwachung des geſamten Geldumſatzes mit Hilfe des obligatoriſchen Scheckkontoſyſtems und des befriſteten Notengeldes liegt die Möglichkeit einer allmählichen Geſundung unſeres Steuerweſens.

Zur Durchführung dieſer vereinfachten Steuerveranlagung und -Erhebung iſt eine engere Verbindung von Banken und Steuerſtellen unumgänglich. Sie iſt auf verſchiedenen Wegen denkbar: Durch ſtaatliche Verpflichtung der mit dem Scheckkontoweſen betrauten Bankbeamten, durch Zuſammenlegung der Steuerkommiſſariate mit den Kleinbanken oder durch völlige Verſtaatlichung des Bankweſens. Das Bankgeheimnis mit dem offenbaren Hauptzwecke der Ermöglichung des Steuerbetruges paßt nicht in das heutige Staatsweſen. Nur durch das innigſte Zuſammenarbeiten von Bank und Steuerbehörde kann die letztere in wirklich ſozialem Sinne wirken.

Die weiteren Vorteile des unter Staatsaufſicht ſtehenden obligatoriſchen Scheckkontoverkehrs ſind ohne weiteres einleuchtend. Mit der Erfaſſung unſeres Wirtſchaftslebens an der Wurzel würden faſt alle anderen Vorkehrungen zur Überwachung überflüſſig. Die Einhaltung der von der Regierung feſtgeſetzten Höchſtpreiſe kann ſchärfer beaufſichtigt, der Wucher leichter bekämpft werden. Schiebungen jeder Art, die Zahlung von Beſtechungsgeldern an Beamte über ein gewiſſes durch das noch verbleibende Bargeld bedingtes Maß, Diebſtähle und Unterſchlagungen großer Geldſummen macht der beaufſichtigte Geldverkehr unmöglich. Gehalts- und Lohnzahlungen ſind ungeheuer vereinfacht, da ſie nur durch Überweiſungen ausgeführt werden. Die Steuereintreibung, die beſonders durch ihren hypertrophiſchen Amtsſtil allmählich zu einer faſt ſchikanöſen Beläſtigung des Steuerzahlers geworden

iſt, erfolgt automatiſch durch die Kontoſtellen. Die zahlloſen vexatoriſchen und namentlich das Geſchäftsleben ſtörenden Steuerarten können zuſammengefaßt werden zu einer einfachen progreſſiven Einkommenſteuer. Die durch ihre koſtſpielige Erhebung unrationellen indirekten Steuern kommen in Wegfall. Selbſtverſtändlich kann auf die wirtſchaftliche Schutzmaßnahme der Grenzzölle nicht verzichtet werden. Durch dieſe Vereinfachung des Steuerweſens würde eine genügend große Zahl von Beamten für die Scheckkontoverwaltung frei.

Der Geldverkehr mit dem Auslande erfolgt ausſchließlich durch die Kontoämter unter Vermittlung einer zentralen Ausgleichſtelle. Private Geldſendungen nach dem Auslande ſind geſetzlich verboten.

Das Ausland würde in der vorgeſchlagenen Reform eine Konſolidierung unſerer wirtſchaftlichen Lage erblicken, und die im Handel mit uns mit übertriebenen Sicherheiten belaſteten Warenpreiſe dürften ſinken. Unſere gewiß entſetzliche Schuldenlaſt allein rechtfertigt das Mißtrauen in unſerer Zahlungsfähigkeit nicht; das Ausland weiß ſo gut wie wir, daß ſich dieſe Schulden auf viele arbeitſame Generationen verteilen laſſen. Beweiſt Deutſchland durch eine tiefgreifende Reform ſeines Geldweſens ſeinen Zahlungswillen ganz eindeutig, ſo iſt ihm auch der Weltkredit wieder ſicher.

Die Durchführung der vorgeſchlagenen Finanzreform bedeutet eine Vergenoſſenſchaftung des geſamten Nationaleinkommens. Indem wirkſam verhindert wird, daß ſich ein Staatsglied ſeiner genoſſenſchaftlichen Verpflichtung entzieht, verliert der für die Allgemeinheit entrichtete Steuertribut das Bittere, das ihm heute, wo der Unehrliche ihm zu entgehen vermag, anhaftet. Tatſächlich iſt damit das geſamte Volkseinkommen ſozialiſiert, ohne daß der Privatbeſitz angetaſtet wird. Der Beſitz iſt ein durch die abgegriffenen Schlagworte des radikalen Sozialismus verunklarter Hauptfaktor für die Lebensfreude und Schaffensluſt des Volkes. Auch der ärmſte Menſch braucht ein Ziel, für das er arbeitet; der Beſitz, auch der kleinſte, macht freier von der unmittelbaren Sorge für die Zukunft, unabhängig von dem guten oder ſchlechten Willen des Mitmenſchen. Gerade der Mann mit geringem Einkommen, der jetzt aus der Hand in den Mund zu leben gewohnt iſt, wird durch das Pflichtkonto zum Beſitz gezwungen und durch die Feſtlegung ſeines Verdienſtes vielleicht vor mancher unbedachten und unnötigen Ausgabe bewahrt werden; bekommt er ſeinen Wochenlohn in bar in die Hand, ſo kann er ihn in den ſeltenſten Fällen halten, von ſeinem Konto dagegen erhebt er nur Geld, wenn er es unbedingt braucht. Unſer Volk muß wieder zum Beſitz erzogen werden, es muß das verdiente Geld wieder als Mittel zur Unabhängigkeit und nicht als Mittel zu nichtigen, rein animaliſchen Zwecken erkennen lernen. Es muß aber auch einſehen, daß die Staatsgenoſſenſchaft ein Anrecht auf einen Teil des Einkommens jedes Individuums hat, und daß dem Staate dieſes Anrecht nicht hinterliſtig und betrügeriſch auf Koſten der übrigen Staatsbürger verkürzt werden darf.

Nur in der zwangsläufigen Ehrlichkeit des ſtaatsgenoſſenſchaftlich überwachten Geldweſens kann der Weg zur wirtſchaftlichen und ethiſchen Geſundung unſeres Volkes erblickt werden. Werner Mollweide

Der Künſtler und die Politik

Die allgemeine Urnenwahl, die uns die Revolution beſchert hat, rief alle auf: die Herren und die Knechte, die Vornehmen und Geringen, die Genien und die geiſtig

arm ſind, die Helden und die Sänger. Am Kreuzweg notwendiger Entſcheidung ſtehen alle, die ſich bisher ferngehalten vom Gezänke der Parteien. Fern und fremd blieb allen, die im Rondell der Künſte lebten, der tätige und ſchöpferiſche Wille zum Staate als politiſcher Organiſation. Außerhalb der Peripherie ihrer ſeeliſchen Schwingungen wurde die Arbeit der Politik verrichtet. Wohl erinnern wir uns, wie die vorige Generation aufgerüttelt ward in tiefem Schmerze über die ſozialen Unzulänglichkeiten der Zeit, in leidvollem Mitgefühl mit den entrechteten und von der Not des Alltags bedrückten Brüdern des Volkes. Die Kunſt erhielt ihre ſoziale Atmoſphäre. Die Sehnſucht der Geringſten nach Licht, Luft, Sonne, Leben und Freiheit war ſchöpferiſchſter Impuls für den Künſtler. Hauptmanns Drama wurde von den ſtarken Wellen dieſer Gefühlsbewegtheit emporgetragen. Dehmel ſang ſein Lied vom Arbeitsmann, und Uhde ließ Chriſtus in der Familie des Fabrikarbeiters zum Erdenleben auferſtehen. Aber, wenn auch der Künſtler in den Streitſaal der Parteien ſchritt, entſtand ödeſte Leitartikelpoeſie, Tendenzkunſt, die ſich hart am Kitſch vorbeizwängte, oder eine Sachkunſt, die nicht den Dichter, ſondern den Literaten zum Schöpfer hatte. Und Literaten Literatur hat noch nie den Eingang zur Seele des Volkes oder zur Geltung der Dauer gefunden. Die politiſche Dichtung der achtziger Jahre iſt ſo raſch verſchwunden, wie die jungdeutſche „Kunſt“ der 48er Revolutionszeiten. So ertönt auch heute der Kampfruf der Aktiviſten nur als kunſtfremde Manifeſtation all derer, die in die Bezirke der Formulierung beſtimmter ethiſcher oder politiſcher Willenskräfte hineingewachſen ſind, dabei aber alle Wurzelkräfte des rein künſtleriſchen Erlebens verloren haben. Wir wollen uns nicht in wertloſe und hohle, wenn auch glitzernd-täuſchende Illuſionen einlullen laſſen: Es werden auch die Leute des „Ziels“ niemals die beiden Wege zugleich gehen können. Sie wählen zwiſchen Kunſt und Politik. Sie müſſen wählen. Auch ihnen iſt wie uns heute die Frage geſtellt: Soll der Künſtler, kann der Künſtler auf dem politiſchen Kampfplatz poſitive Arbeit leiſten?

Durch die Summe der Wertergebniſſe hat Thomas Mann in ſeinen „Betrachtungen eines Unpolitiſchen“ vor einem Jahre auf dieſe Frage geantwortet.

Aber wir gedenken noch des einzig-artigen und einzig-möglichen Eindrucks, den dieſes tiefe Buch auf uns Junge gemacht hat. Wir ſuchten nach einem Geleiter aus der Wirrnis der Zeit, nach einem poſitiv-gerichteten Wegweiſer, nach einem nüchtern-politiſchen Grundriß und hielten doch nur die Dichtung in Händen: Dichtung und Kritik: Dichtung von geiſtig geſpannter, geordneter und ordnender, bauender Intellektualität. Wo lag der tiefere Grund dieſes literariſchen Erlebniſſes, das uns die Augen über unſer Verhältnis zur Politik öffnete? Der Politiker iſt und bleibt Menſch der Tatſachen, Schaffer der Realitäten. Politik iſt, wie Kritik, weder Kunſt noch Wiſſenſchaft, ſondern ſteht mitten inne, in beiden ihre Wurzeln ſenkend. Wenn wir Bismarck einen Künſtler nennen, dann denken wir an die ihm eigene Phantaſie, Konſtruktionen der Mächte und Gruppen, Entwicklungen der Tatſachen und der Geſchehniſſe vorauszuahnen und in ihre Leitlinien ſein Tun einzuordnen. So wird Staatsphantaſie ſchließlich auch bei ihm zur politiſchen Logik, und der Traum von ſeiner Künſtlerſchaft zerrinnt. Der Politiker ſteht immer im Getriebe der Maſſe, ſchafft ſein Tagewerk glücklich allein in Bindung mit ihr, zieht ſeine beſte Kraft aus dem Zuſammenwirken mit ihr und iſt in der beſeeligenden Schöpferſtunde, wenn er nicht einſamer Führer iſt, ſondern das ganze breite Volk Beſitz ergreift von ſeinem

Denken, seiner Überzeugung, seinem Wollen. Glücklich ist der Politiker im engsten Einssein mit der Volkheit, wenn die Opposition sich beugt. Politiker ist der Führer, aber auch der Volks-Eine, wenn er sich zum Führer findet und in ihm Wille zur Staatsrealität erwacht. Damit ist die Unmöglichkeit für den Künstler gegeben, sich als Schaffender zur Politik der Parteien zu wenden. Das Wesen des Künstlers ist Einsamkeit. Nicht Walther Stolzing auf der Festwiese ist Künstler, sondern Hans Sachs in jener Feierstunde, da er entrückt dem Werkeltag, einsam in seiner Stube sitzt vor aufgeschlagenem Pergament und sein „Wahn, Wahn" singt. Künstler ist Pfitzners Palestrina, wenn im Schlußakte des Werkes sich das Volk verläuft und er, während auf der Straße immer noch Jubelrufe ertönen, sich an die Orgel setzt und in tiefer Weihestimmung sich mit dem Höchsten verbindet. Wenn der Künstler sein Höchstes erlebt, sein Tiefstes und Bestes gibt, ist er einsam.

In dieser Einsamkeit schafft und wirkt der Künstler sich freilich erst und allein zum Exponenten der Volksseele und Volksgemeinschaft aus. Sein Weg kann und wird nur einsam sein, weil er in der Einsamkeit erst das Ewige gestaltet. Indem dies „ewige" Erlebnis unter seinen Händen zur lebendigen Form wird, schafft er das Ideal der Allgemeinheit zur Wirklichkeit. Und so wird wieder die Brücke vom Künstler zum Volk geschlagen.

In diesen Erwägungen liegt auch schon eingeschlossen die Stellung des Künstlers zu den Parteien. Das Wesen des Künstlers ist auf die Synthese gerichtet. Sein Werk soll Symbol von Menschen, Zuständen und Erlebniskreisen zugleich sein. Er ist der Exponent der Volksseele und Volksgemeinschaft. In seinem Werk fühlt sich das Volk als Einheit, zusammengeschlossen zu einem Komplex der Sehnsüchte, Wünsche, Wollens- und Lebenstendenzen. Partei kommt aber von pars und heißt der Teil. Die Partei kann nie Ausdruck der Volksgemeinheit sein, sie schließt die Glieder des Volkes nach jeweils besonders bestimmten Gruppenmeinungen, Teilmeinungen zusammen. Die Partei ist Symbol der Trennung. In ihr kommt nie die Meinung und Sehnsucht der Gesamtheit zum Ausdruck, noch weniger zur Auswirkung. Einseitig gerichtete, von Formeln gebundene Wirtschafts-, Kultur-, Konfessions- und Staatsanschauungen stehen im Kampfe miteinander, müssen sogar vielleicht gegenseitig kämpfen, um in der Reibung jenen Ausgleich zu finden, der erst als generelle Willensrichtung des Staates anzusehen ist. Aber eben diese erst durch den Kampf der Parteien verlorene und aus ihrem Meinungsausgleich hervorgehende Willenseinheit darf und soll der Künstler nicht aufgeben. All das, was wesentlich für die geistige Form des Künstlers ist, die Pflicht und Bestimmung zum Symbol des Volksdaseins, liegt außerhalb der Parteien auf einer Plattform, auf der gerade die Parteien ihre Sonderexistenz aufgeben und sich wieder zur höheren Einheit des Volksganzen zusammenschließen.

Der Künstler ist Führer des Volkes, nicht der Partei: Er gäbe sein Herrlichstes auf, wollte er diese weitumspannende Führerschaft mit der Toga des Parteichefs eintauschen. In dieser Feststellung liegt keine absolute Feindschaft gegen Parteipolitik, sondern nur die Notwendigkeit, andersgerichtete Bestimmung zu erfüllen. Gewiß trifft es sich, daß des Künstlers Ideale am besten von einer Partei verwirklicht sind, und so kann man es verstehen, daß Gottfried Keller, Uhland und andere in der republikanisch-demokratischen Partei, die ja den Begriff des Geistesaristokraten nicht auszuschließen braucht, sich am wohlsten gefühlt haben. Aber die Politik hat heute

eine ſolche Entwicklung genommen, daß es dringendes Gebot iſt, ſie von der verwirrenden Laienarbeit des Künſtlers, der als Politiker immer Literat bleibt, zu befreien. Wenn heute Thomas Mann ſich vom politiſchen Ziviliſationsliteraten abwendet, dann zeigt er damit die Notwendigkeit auf, die Politik vom Wort, vom Pathos, von der Predigt zu befreien und an deren Stelle die opferwillige Tat zu ſetzen. Solche Geſinnung läßt es weder zu, als Kriegsuntauglicher vom Literatenkaffee der neutralen Schweiz aus für den Pazifismus zu werben, noch als reklamierter Reichstagsabgeordneter der Vaterlandspartei anzugehören oder ſich während eines Krieges auf Schleichwegen Lebensmittel zu beſchaffen oder auch nur die geringſten Kriegsverordnungen zu übertreten und dabei das Wort Vaterland oder Patriotismus als Spezialeigentum zu pachten.

Der Künſtler, den ja auch der Schmutz des politiſchen Kampfes mit ſeinen übelſten Auswüchſen perſönlicher Verunglimpfung immer mit Abſcheu erfüllen wird, wird kraft ſeiner Sendung und Berufung ſo außerhalb der Parteien geſtellt. Parteipolitik wird ihm fremd bleiben. Er lebt einſam zwiſchen und damit über den Parteien.

Nur eines vermag der Künſtler im neuen Staate: die Mächtegewalt, die bisher die äußere Schichtung der Kultur beſtimmt hat, und im weſentlichen in der Bureaukratie oder in der politiſchen Parteimaſchinerie verankert war, zu erſetzen durch Kräfte, die ihre Wurzeln im reinen Künſtlertum haben. Wo es um Fragen der Kunſt und der Kultur geht, ſollen fortan die entſcheiden, die kraft ihres Schaffens, Wirkens und Eignung hierzu berufen ſind. Damit ſind die praktiſchen Folgerungen aus dieſen Betrachtungen gezogen.

Die Frage, ob die Kunſt im freien Volksſtaate an Entwicklungsmöglichkeiten und Freiheit gewonnen hat, wird bejaht; bezweifelt wird die Steigerung ihrer Lebensmöglichkeit, bezweifelt auch die ideelle und wirtſchaftliche Sicherung des Künſtlers, ſolange bezweifelt, als der „Genuß“ der Kunſt allein der Luxus einer beſtimmten Schicht bleibt und nicht die Volksgeſamtheit durchdrungen iſt von den Daſeinsnotwendigkeiten aller kulturellen Werte und der ethiſchen Bedeutung einer ausgedehnten, auf freieſter Grundlage geſtalteten ſtaatlichen Kunſtpflege. Die Revolution der Novembertage hat den Trägern der neuen Staatsgewalt ungeheure Pflichten auferlegt. Mit der politiſchen Regierungsgewalt haben die Fürſten auch ihre Herrſchafts- und Entſcheidungsrechte in kulturpolitiſchen Dingen abgetreten. Daß dieſe kulturpolitiſche Gewalt nicht unter parteipolitiſchen Geſichtspunkten ausgeübt wird, iſt eine dringliche Forderung ſittlicher Weltauffaſſung. Das gilt ganz beſonders für die Regelung aller künſtleriſchen Fragen, die in die Hand derer gelegt werden muß, die unbeſchadet ihrer Parteizugehörigkeit oder Parteifremdheit durch berufliche Tätigkeit und Leiſtung ihre Eignung hierzu erwieſen haben.

Die einflußreichſten Männer in kulturellen Fragen waren und ſind Parteipolitiker, Bureaubeamte, gelernte Juriſten, Kaufleute oder Handwerker. Kein Wort ſoll geſagt werden gegen die ſicher ausgezeichnete Wirkſamkeit ſolcher Männer auf politiſchem und wirtſchaftlichem Gebiete. Nur die Frage ſoll erhoben werden, ob alle dieſe Männer für die betreffenden künſtleriſchen Fragen die beſten und erprobteſten Köpfe des Staates oder einer Stadt waren, oder ob ſich hätten Bürger finden laſſen, die vielleicht durch Leiſtung und Beruf hierzu geeigneter geweſen wären. In künſtleriſchen Dingen ein entſcheidendes Wort zu geben, erfordert zum mindeſten eine nicht geringere Befähigung und Eignung, als die Regelung irgendeiner gewerblichen Frage. Und ohne Zweifel würden es die Bürger einer Stadt ſchwer verſtehen, wenn

man eine städtische Schlacht- und Viehhofkommission aus dramatischen Dichtern und Lyrikern zusammensetzen würde, wie auch sicher die Handwerker der Städte es ablehnen müßten, wenn ein Komponist und ein Schauspieler als Sachverständige von der Stadt bei Vergebung der Lieferung von Schulöfen bestimmt würden. Die Vergebung eines künstlerischen Postens in Staat und Stadt, sei es eines Theaterdirektors, Musikdirektors oder Akademieprofessors einem politischen Kollegium (Ministerium oder Stadtrat) zu überlassen, ist nicht weniger gefährlich als etwa eine chirurgische Operation nicht etwa einem Arzte, sondern einem Bildhauer oder Heldentenor anzuvertrauen. Und schließlich gehört zur Entscheidung über künstlerische Dinge nicht weniger Fähigkeit, Sachkenntnis und Eignung als zur Behandlung eines Krebsleidenden Die Anschauung, als ob Liebe zur Kunst und dilettantische Beschäftigung mit ihr zum Urteil über sie befähige, ist ein verhängnisvoller Irrtum. Indem man allein die Frage aufwirft, ob nicht am besten Sachverständige über kunstpolitische Sonderfragen entscheiden sollen, ist sie schon beantwortet.

Der „neue Staat" hat trotz Umsturz und „Neuorientierung" diese Grundsätze nicht überall verwirklicht.

Wenn dieser „neue Staat" es nicht versteht, des Künstlers Kraft auf dem Boden der Kulturarbeit zu verwenden, dann entfernt sich der Künstler immer mehr von der Teilnahme an den Belangen des Staates. Und solche erzwungene Staatsfremdheit wäre tiefbedauerlich. Der Staat hat es in der Hand, das Glied, das den Künstler mit ihm verbinden kann, nicht abreißen zu lassen, nachdem für den Künstler die Unmöglichkeit erwiesen ist, sich persönlich in den Kreis des Parteikampfes einzwängen zu lassen.

Dr. Rudolf K. Goldschmit

Die Misserat der Tat

Unter dieser Überschrift, aber auch noch unter anderen, wie „Verurteilung eines Verleumders", „Ein abschreckendes Beispiel", „Üble Nachrede", „Verleumdete und gerechtfertigte Offiziere" durchlief fast die gesamte rechtsstehende Presse, zumal die kleinen Lokalblätter, die Nachricht, daß ich zu einer Geldstrafe vor dem Schöffengericht in Jena am 7. Februar verurteilt sei, weil ich in der „Tat" die Behauptung ausgesprochen hätte, „die Offiziere hätten sich im Anfang des Krieges in Belgien schwerer Diebstähle schuldig gemacht". Darauf schrieb mir ein mir nahestehender Obersekundaner, der diese Notiz in seiner „Landestante" gelesen hatte: „Ich hätte Dir gar nicht zugetraut, daß Du solche verallgemeinernde Bemerkungen machst." Der Junge war schlauer als die meisten Zeitungsredakteure.

Gegenüber dieser Auslegung des Prozesses muß ich von vornherein erklären: Ich fühle mich mit jedem gewissenhaften Offizier, mit jedem Menschen, der Ordnung und Leistung über das Gerede setzt, ich fühle mich mit jeder aristokratisch, menschlich vornehmen Haltung im Innersten verbunden.

Was liegt dem Prozeß zugrunde? Die Mitteilung einer Tatsache (siehe Märzheft 1920 im Aufsatz „Ordnungen"), nämlich des Erlebnisses, daß innerhalb eines Kreises von deutschen Diplomaten und Offizieren — die Offiziere waren keine Reserveonkels, sondern gehörten zum Generalstab — auf Grund einer von einem Diplomaten getanen Äußerung über gewisse Zersetzungserscheinungen im Offizierskorps beim Einrücken in Belgien ernsthaft nach einer Erklärung dieser Erscheinungen gesucht wurde.

Vielleicht gehört diese Tatsache nicht in die Öffentlichkeit? Wenn ich in meinem

damaligen Aufſatze Beweiſe für die Zerſetzungserſcheinungen im Kriege hätte aufführen wollen, brauchte ich nur auf die „Etappenſchweinereien“ hinzuweiſen, die jeder aus tatſächlichen Beiſpielen kennt (oder ſollte Richard Dehmel in ſeinem Kriegstagebuch auch den „Verleumder“ geſpielt haben?). So leicht wollte ich es mir nicht machen. Darum gab ich zur Unterſtreichung meines Ethos einige ſkizzenhafte Schlaglichter aus weniger bekannten Gebieten. Ich war mir wohl bewußt, wie gefährlich es iſt, an ein Weſpenneſt zu ſtoßen. Aber ich tat es der in Deutſchland ſo dringend notwendigen Reinlichkeit halber, denn wir belügen uns über die Wirklichkeiten immer noch fortgeſetzt. Dieſes Reinlichkeitsbedürfnis hat nichts mit Wühlen im Schmutz zu tun. Nicht nur die Redaktion der „Tat“, ſondern auch alle Veröffentlichungen meines Verlages ſind von Verantwortungsgefühl gegenüber allen poſitiven Leiſtungen getragen, von Verantwortlichkeit gegenüber der Entwicklung deutſchen Weſens. Jedes Schnüffeln nach menſchlichen Unzulänglichkeiten iſt ebenſo ein Zeichen innerer Unfruchtbarkeit wie die Verlogenheit.

Darum habe ich mit der Zenſur, als ſie aus „patriotiſchen Rückſichten“ die Schönfärberei propagierte, und damit die Erweichung des deutſchen Volkes zur Charakterloſigkeit förderte, in lebhaftem Kampfe während des Krieges gelegen. Es durfte ja auf keinen Übelſtand im Felde, auf keinen Mißbrauch des Amtes während des ganzen Krieges öffentlich aufmerkſam gemacht werden, auch daheim, es mußte alles gelobt werden damit die „Stimmung“ nicht geſtört wurde. Es gab im Felde nur Götter, Halbgötter und Helden, zu Hauſe nur „Patrioten“ und „Nörgler“, alles feſt begrifflich abgeſtempelt. Die damit geſuchte Denkrichtung geht noch heute weiter. „Unſer herrliches Offizierkorps“ trompetet Herr Püringer, und mit ihm denken alle, die das gleiche fürchten, nämlich ihr eigenes Unſicherwerden durch Kritik. Spricht man aber mit dem anderen Typus von Offizieren und ernſthaften Vaterlandsfreunden, die keine Scheuklappen tragen, ſo ſagen ſie traurig: Es iſt uns unbegreiflich, wie ſo vieles im Felde hat paſſieren können. Und einer ſagte mir: Ja, ſiebzig gab es die gleichen Schweinereien in der Etappe, ich weiß es von meinem Vater, der in führender Stellung im kronprinzlichen Hauptquartier war. Schon damals fing es an im Offiziersſtand zu faulen, aber hinterher im Siegesrauſch wurde all dies totgeſchwiegen. — Zweifellos hat es jetzt viele Regimenter im Weltkrieg gegeben die ſich tadellos gehalten haben, es wirkte dann das gute Beiſpiel von oben. Andererſeits haben ſich gewiſſe Formationen anſcheinend moraliſch während des Krieges zerſetzt, zumal im Oſten*. Das Offizierkorps hatte im Frieden für ſeine Reinigung von unſauberen Elementen gut geſorgt, aber die verbürokratiſierte Heeresmaſchine nahm all das ausgeſchiedene Material wieder im Krieg auf, und es infizierte ſo manchen anderen. Das Schlimmſte aber war: das Offizierkorps war zu ſehr auf anbefohlene Pflicht eingeſtellt. Hörte denn der Druck von oben auf, und war man auf freie Verantwortung geſtellt, ſo hat ein großer Prozentſatz an ſich ſonſt anſtändiger Menſchen verſagt, weil ihnen der äußere Maßſtab des Hergebrachten fehlte. Wie ſind doch z. B. die vorgeſetzten Stellen im letzten Jahr über die Stimmung der Mannſchaften ſyſtematiſch betrogen worden, damit das eigene Avancement nicht geſchädigt wurde.

Es iſt mir unbegreiflich, mit welcher Logik die „Deutſche Zeitung“ und die ihr nachfolgende Anklage behaupten kann, ich hätte perſönlich allen deutſchen Offizieren Diebſtahl vorgeworfen, und mit welcher Logik ſich gerade die Ankläger, lauter

* Vgl. Ignaz Wrobel „Von den großen Requiſitionen“ in der „Schaubühne“, S. 110—112.

Thüringer Offiziere, getroffen fühlten. Jener Diplomat konnte seine betrüblichen Erfahrungen nur in einem engeren dienstlichen Kreise gemacht haben — der gar nichts mit jenen Thüringern zu tun hatte. Darum werden sich noch andere Gerichte mit dieser Logik befassen.

. Dadurch, daß ich jene Äußerung als Historiker referierte, ist sie noch nicht als die meine aufzufassen. Ich habe das, wie die Tatleser wissen, im Mai-Heft der „Tat" festgelegt, und auf den Worten dieses Mai-Heftes basierte der abgeschlossene Vergleich, mit dem der Reichswehrminister den so überflüssigen Prozeß aus der Welt schaffen wollte. Bezeichnenderweise spricht das Urteil des Richters von einem „angeblichen" Vergleich des Reichswehrministers. Entweder existiert der Vergleich oder nicht, entweder ist von der obersten militärischen Behörde meine bona fides anerkannt oder nicht.

Was wissen jene 204 Kläger überhaupt von der „Tat", sie kennen nur ein paar Sätze aus meinem Aufsatz, die dank der Sauce, in der sie ihnen von der „Deutschen Zeitung" serviert wurden, sich in ihren Köpfen mißverständlich abspiegeln. (Die ganze andere Presse mit Ausnahme des „Hannoverschen Couriers" hat sich überhaupt nicht darum bekümmert.) Sie wurden von einer bestimmten Stelle aus zusammengetrommelt, um sie als Drahtpuppen in einem politischen Prozeß zu verwenden. Es ging genau so wie bei der alldeutschen Spittelerhetze 1915. Nach 6—8 Wochen entdeckt auf einmal ein Literat in einem alldeutschen Blatt eine Sache, die schon Tausende wußten, ohne sich darüber aufzuregen. Durch einseitige Beleuchtung wird sie aufgebauscht, und dann setzt die Technik eines Pressefeldzuges ein, der eine Kopie der verlogenen Parteimanöver ist. Je länger die Debatte dauert, um so weniger weiß jemand, was ihr zugrunde liegt. Und blindlings druckt die Presse dann ohne jedes Nachdenken nach, was ihr als Futter durch eine Korrespondenz vorgeworfen wird. Darum denkt auch nach 24 Stunden niemand mehr über dieses Geschreibsel nach.

Aber es sät Haß und Gemeinheit aus. So wurde mir mit dem Zusatz: „Lies, du ekelhaftes Stinktier", nach dem Prozeß das Machwerk des Herrn Püringer in der „Deutschen Zeitung" „Der Fall Diederichs" von einem ihrer Abonnenten in Görlitz zugeschickt, sonst hätte ich es gar nicht zu Gesicht bekommen. Es umfaßte nahezu zwei Drittel einer ganzen Zeitungsseite. Aha, da gibt es ja zum Schluß einen ganzen Kranz von Sünden: Der Fall Spitteler. (Oh, lieber Püringer, ich habe Ihnen ja im Januar die Rede Spittelers zugeschickt, lesen Sie denn grundsätzlich nicht die Unterlagen von Streitfragen?) Das Aushängen feindlicher Fahnen während des Krieges (o ihr Jenaer Unentwegten, habt ihr denn immer noch nicht im Konversationslexikon nach dem Wappen des medizeischen Florenz nachgeschlagen?) Mein Eintreten für eine vernünftige Politik in der Schleswigschen Grenzfrage vor dem Kriege (als ob wir diesen Mangel an Noblesse nicht jetzt an ihren Folgen spürten). Ich wundere mich, daß Herrn Püringer nicht noch mehr Sünden von Jena aus berichtet wurden. Vielleicht habe ich einmal in der Saale ohne Badehose gebadet oder auch während des Krieges auf einem Jenenser Bierdorf mir Fleisch ohne Marken geben lassen, man braucht nur nachzuspüren, es wird sich noch vieles entdecken lassen.

Es steht jetzt so mit den Deutschen, daß ihnen der Haß ihrer Feinde gar nicht mehr genügt, sondern daß sie jetzt noch viel mehr Haß untereinander aufwenden, so daß ein Deutsch-Nationaler zum Beispiel nicht mehr mit einem anders Denkenden an einem Tisch sitzen kann, auch wenn dieser deutsch und national in einem tieferen

Sinne als in dem Parteisinn ist. Die Parteileidenschaft scheint uns aufzufressen, d. h. nur all diejenigen, die unfruchtbare Menschen sind. Und die sind in der Mehrzahl. So gilt heute mehr wie je Wilhelm Raabes Wort: „Bis auf den letzten Tropfen Tinte, bis auf die letzte Gänsefeder will ich den Satz verteidigen, daß in der heutigen Gesellschaft niemand mehr anstoße und verletze als solch ein billig Denkender. Wir sind viel zu tugendstolz — uns kann die Oberfläche genügen."

Aber neue Keime wachsen im deutschen Volke herauf, und die sollen wir pflegen. Schade um die Zeit für jedes Gezänk um Mißverständnisse. Der Tod dem Tode, dem Leben das Leben.

Eugen Diederichs

Kulturpolitischer Arbeitsbericht

Erster sozialdemokratischer Kulturtag Unter diesem tönenden Namen hatte die Sozialdemokratische Partei um die Ostertage Konferenzen ihrer Lehrerschaft, der Bildungsausschüsse und der Führer der Jugendbewegung nach Dresden einberufen.

Es steht ein gewisser berechtigter Stolz hinter dieser Namengebung, der aus dem Bewußtsein entspringt, wie diese Arbeiterpartei (die aus einem Bildungsverein entstand) sich bis heute emporgearbeitet hat. Es steht aber auch ein gewisses Nachgeben dahinter, vor immer deutlicher werdenden Strebungen, die den Gedanken zum Inhalt haben, nach Erringung der Demokratie müsse die Gestaltung des Sozialismus, die Schaffung des sozialistischen Menschen Hauptaufgabe der Partei werden, die, wenn sie sich ganz hierauf eingestellt haben werde, den Namen einer Kulturpartei verdiene. (Trotzdem natürlich auch dann Kultur weder Parteisache, noch Ergebnis von Konferenzbeschlüssen sein wird.)

Wer die erste Zusammenkunft der Lehrerkonferenz betrat (wer hätte vor drei Jahren eine Tagung von 400 sozialdemokratischen Lehrern für möglich gehalten?), hat kaum viel Hoffnung gehabt auf eine Grundstimmung der Tagung in obigem Sinne und täuschte sich nicht. Zu verschiedenartig war die Einstellung geschäftiger Parteimenschen, in Opposition gedrängter Fachlehrer, beamteter Bildungssekretäre, jugendlicher Führer, der Volksschullehrer mit dem Wandervogelzeichen, der eingesetzten Jugendleiter, Politiker, Geistesmenschen usw. Aber es war doch eine Minderheit da, die bei den Referaten Radbruchs und Schults instinktiv die Höhepunkte und wegweisenden Signale verspürte und enthusiastisch in dem Gefühl auflebte, daß hier von wahrer Kultur gehandelt werde. Es waren doch die Menschen da, die in der Reichskonferenz der Bezirksbildungsausschüsse durch Verfechtung des Gedankens einer Zusammenfassung der Kulturarbeiten innerhalb der Partei, einer Kulturabgabe und einer Förderung der Führerhochschule für die Zukunft arbeiteten; und als am Führertag der Jugend der junge Franz Osterroth, Sohn des Bergarbeiterführers, kühn über Wirklichkeitsgrenzen hinwegschreitend, aus heißem Herzen in seinem Referat auf jenen Geist des Sozialismus hinwies, den unter anderen in der „Tat" der auch von ihm genannte Carl Mennicke vertritt, da fand sich doch eine kleine Schar Begeisterter zusammen, die in stürmisches „Heil!" ausbrach. Stand die Tagung sonst im Zeichen praktischer Gegenwartsarbeit und der auf sie eingestellten Menschen, so fehlte also auch jener Schwung nicht, der über sie hinaus höchste Ziele wies.

Noch weniges einzelne sei vermerkt. Professor Dr. Radbruch, Kiel, stellte fest und groß ein den Lesern der „Tat" bekanntes Bild von neuer Gemeinschaftsethik hin, aus derem Geiste er die neue Schule gestaltet wissen will. Einstimmig nahm man seine These an:

„Die sozialdemokratischen Lehrer und Eltern werden in den kommenden Schul-

kämpfen der drohenden Zersplitterung unseres Schulwesens den Gedanken der weltlichen Gemeinschaftsschule entgegenstellen. Nicht eine dogmatisch gebundene Schule, heiße sie nun Simultan-, Bekenntnis- oder Weltanschauungsschule, sondern die vom Geiste der Gemeinschaftsethik und Gemeinschaftskultur beseelte weltliche Schule ist die Schule, die die Sozialdemokratie fordert und fördert."

Johannes Schult verfocht in seinen der Bildungsarbeit gewidmeten Ausführungen den Gedanken der Entwicklung „vom Wahlverein zur Kulturpartei" und wies Wege praktischer Gemeinschaftsarbeit, die dazu führen und schon heute überall — sind nur die rechten Menschen da — gegangen werden können. (Sehr bezeichnend beginnt der Zentralsekretär des Parteibildungswesens sein [nicht gerade vielsagendes] Korreferat mit der Feststellung, daß er nach den „Höhenflügen" wieder auf die Erde zurückkehren wolle.)

Die Führertagung der Jugend krankte an demselben Übel wie die ganze Veranstaltung: Viele Berufene, wenige berufen. Man redete zeitweise im selben Deutsch zwei Sprachen. Ein unendlicher Streit über den „Geist von Weimar", angefacht besonders von denen, die seinen Hauch nie verspürt hatten, wurde endlich begraben. Das Erlebnis des Menschen Osterroth war manchen viel, den anderen schien es das Rechte, für die sozialdemokratische Jugend den Wesensinhalt etwa nach Karl Brögers Leitmotiv (in der Begrüßungsansprache des vorhergehenden Abends) zu bestimmen: „Kampf und Spiel, Tanz und Arbeit." Fein war, was einer vom Volkshochschulheim Dreißigacker erzählte. Man schloß sich seiner Anregung an, daß geeignete Versuche unternommen werden sollten, Geld aufzubringen, um solche Heime durch junge Proletarier zu beschicken. Am Schluß dann ein Mißklang: Osterroth, resigniert, hat ein Schlußwort und sagt nur dies: „Was sollen wir viel reden, wir reden doch viel aneinander vorbei. Seht, draußen steht die Sonne, laßt uns tanzen gehn!..." Durchbebt von Erleben sagt er das. Heinrich Schulz aber, der vorher erfreulich betont hatte, daß die Partei jeden geistigen Werden in der Bewegung Raum lassen wolle, beginnt sein Schlußwort mit einer Strafpredigt.

Und auf den Wiesen an der Elbe sah man im Leuchten einer untergehenden Ostersonne die Jugend wirklich tanzen. Am andern Tage aber standen wir auf den Basteifelsen und sahen, eine unendliche Pracht, die Sächsische Schweiz vor uns liegen, und inmitten aller Tagungsteilnehmer war einer sehr ketzerisch und sagte: „Das ist heut' der wirkliche Kulturtag!" Walther Victor

Die Potsdamer Ostertagung der Volkserzieher

1896—1921, dies Vierteljahrhundert der von Wilhelm Schwaner geführten Volkserzieherbewegung sollte in einer Feier zum Ausdruck gebracht werden. Eine Feier, sage ich, weniger eine Tagung. Denn einmal war die Zahl der auswärtigen Gäste nur gering — Groß-Berlin stellte den Hauptanteil der Festgemeinde — und andererseits kam es tatsächlich während der drei Tage (28. bis 30. März) nicht zu einer Aussprache über die Bewegung selbst. Das hängt natürlich aufs engste mit dem patriarchalischen Charakter dieser im wesentlichen auf einen Mann, eben Schwaner, gestellten Bewegung zusammen. Sehen wir von den kleineren Gruppen der Wanderungen in der Potsdamer Gegend oder dem Besuch in der vorgeschichtlichen Abteilung des Märkischen Museums ab, so waren diese Tage eine einzige Feier, die musikalisch, in Rößlers Danterezitation, in den Ansprachen im einzelnen recht Gutes gab aber im ganzen der heilsamen Atempause entbehrte. Es ist gefährlich und schädigt die Spannkraft, wenn wir ununterbrochen in Hochgefühlen und Erlebnissen wandern, wir verlieren dann das wirklich klare Urteil über die Werte von den Dingen, von der Welt und von den Menschen. Und in einer solchen tragischen Selbsttäuschung über den Umfang und den Grad ihrer Arbeit lebt auch sonst zuweilen ein Teil der besten und eifrigsten Volkserzieher.

Der Charakter der Feier war nicht ein Aufjauchzen aus der Gegenwart heraus, nicht ein machtvolles Hinweisen auf die Zukunft, sondern im wesentlichen ein Dank an die Vergangenheit, eine Rechenschaft vor der Tradition und vor der eigenen Geschichte. Die Ahnen und die Altmeister der Bewegung zogen an unserem geistigen Auge vorüber, alle jene großen und geringeren Sucher, die ihr Scherflein zur Synthese von Deutschtum, Menschentum, Christentum beigesteuert haben. Daß man dabei Gegensätze, die wohl unverbindbar nebeneinander bestehen müssen (z. B. Reim und Rob. Wilbrandt, Chamberlain und Rathenau oder Avenarius), zu umfassen suchte, mag mehr ins Reich des guten Willens als des der Erfüllung gehören. Diese Reihe der älteren Volkserzieher und Mitarbeiter wird ja in kurzem in einem Sammelwerk, dem „Wanderbuch", im Volkserz.-Verlag, Schlachtensee, an uns vorbeiziehen, und in diesem Buche werden wir weniger überragende, geniehafte Menschen als solche der geistigen Mitte nach einem Zusammenklange streben sehen. Die Volkserzieherbewegung ist eine Verbindung älterer traditionsbewußter Menschen. Man sah zwar auch Jugend auf der Feier, nirgends aber kam Jugendbewegung zum Ausdruck. Das mag mit der unhistorischen Einstellung der neuen Jugend stark zusammenhängen. Übrigens hatte ich — im Gegensatz zu manchem ferner Hergereisten — den Eindruck, daß ein wirkliches Zusammengehörigkeitsbewußtsein in den Tagen trotz aller Mühe darum nicht aufkam, erst in zwölfter Stunde trat es wie ein Blitz in einen kleineren Kreis und da allerdings mit einigen ergreifenden Bekenntnissen.

Wer die dem Alldeutschtum (wenn auch geistiger!) verwandte Phase des „Volkserziehers" in den Kriegsjahren gekannt, der mußte allerdings an einem Punkte sehr aufmerksam werden. Wilhelm Schwaner zählte bewußt und eindringlich Bertha von Suttner unter seine Mitstreiter. Neben Egidys „Abrüsten!" war ihr „Die Waffen nieder!" die Parole der Tagung. Sollte diese Parole zunächst allerdings von Mensch zu Mensch verstanden werden, so dürfen wir hoffen, daß sie auch außenpolitisch allmählich vom „Volkserzieher" bewußt und groß ergriffen werde. Und die Kehrseite dieses Negativums hieß „Brückenschlagen", oder wie es Wilhelm Winsch mit einem Kartengruß von Carl Jatho aus der Erinnerung heraufholte: „pontes facere summum studium!" Mit diesem Geiste werde auch die Volkserzieherschar ein wackeres Fähnlein am Aufbau der wahren deutschen Volksgemeinschaft sein.

Alfred Ehrentreich

Kinder- und Jugendheim Prerow a. d. Ostsee

Die Januarnummer der „Tat" brachte einen Arbeitsbericht der Volkwangschule in Hagen (Westf.), die leider aus Gründen, die ich in meinem Aufsatz „Schule und Jugendgarten" in der Märznummer dann kurz andeutete, ein frühzeitiges Ende fand.

In Prerow an der Ostsee habe ich nunmehr ein eigenes Kinder- und Jugendheim eröffnet, wo ich ohne den Namen und die Verpflichtung der Schule mit Kindern und jungen Menschen leben und arbeiten werde.

Aus dem Erholungsheim, der Durchgangsstation vieler, wird sich allmählich eine Schicksalsgemeinschaft Weniger heraussondern. Rhythmische Wechsel von körperlicher und geistiger Arbeit und Erholung am Meere / Seebäder, Sonnenbäder / Gemeinsame Wanderungen / Dauer des Aufenthaltes nicht weniger als zwei Wochen / Für Kinder Gelegenheit zu Unterricht in den Schulfächern. Für Jugendliche Gelegenheit zu Seminarkursen nach Art der Volkshochschulen. Themen: Gesundheitslehre / deutsche Sprache und Literatur / Englische Sprache und Literatur (bei einigen Vorkenntnissen) / Zeichnen und Malen (Akt, Porträt, Landschaft) und Einführung in das Wesen der bildenden Kunst / Kulturgeschichte, Philosophie und Weltanschauung.

Aufnahme finden: 1. Erholungsbedürftige Kinder von 10—15 Jahren zu 25 M täglich. 2. Kinder unter 10 Jahren

(falls ohne erwachsene Pflegeperson) 5 M mehr. 3. Jugendliche von 15—20 Jahren für 25 M täglich. Diese haben jedoch Gelegenheit, sich durch produktive Arbeit ein Monatsgeld zu verdienen.

Nähere Auskunft: Dr. Fritz Klatt, Prerow (Dars).

Berufsständische Vertretung Unter Leitung von Dr. H. Herrfahrdt ist beim Politischen Kolleg, Berlin W 30, Motzstraße 22 (Leiter Professor M. Spahn), eine Arbeitsstelle für berufsständische Vertretung eingerichtet worden, welche der wissenschaftlichen Bearbeitung aller Fragen dienen soll, die sich auf die Stellung von Berufs-, Wirtschafts- und Interessenvertretungen im öffentlichen Leben, insbesondere auf ihre Beteiligung an Gesetzgebung und Verwaltung erstrecken.

Die Tätigkeit der Arbeitsstelle wird folgende Arbeiten umfassen:

1. Sammlung von Schriften und Nachrichten aus In- und Ausland über Organisation und Tätigkeit der Interessenvertretungen, gesetzgeberische Maßnahmen, Gesetzentwürfe, Vorschläge und Bestrebungen sowie über geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen.
2. Veranstaltung von Umfragen zur Klärung von Einzelproblemen. Entsendung von Mitarbeitern zu Studienzwecken, besonders ins Ausland.
3. Regelmäßiger Bericht über das Fortschreiten der Arbeit und die wichtigsten Ergebnisse.
4. Fortlaufende systematische Verarbeitung des gesamten Problemkreises in Einzelveröffentlichungen der Mitarbeiter.
5. Austausch von Material mit anderen Stellen und Persönlichkeiten, insbesondere mit wissenschaftlichen Arbeitsstellen in den einzelnen Landesteilen sowie mit Behörden und Verbänden.
6. Persönlicher Meinungsaustausch durch Vorträge und Aussprachen im engeren oder weiteren Kreise der Mitarbeiter.

Alle Stellen, die sich mit der Bearbeitung von Fragen der Berufs-, Wirtschafts- und Interessenvertretungen beschäftigen, werden gebeten, Abdrücke von Veröffentlichungen, Kundgebungen, Entschlüssen, Gutachten usw. an die Arbeitsstelle einzusenden und sich bei Bedarf von Material mit der Arbeitsstelle in Verbindung zu setzen.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Friedrich Bauermeister, Verlag Freier Bund, Überlingen a. Bodensee; Hans Blüher, Charlottenburg, Sybelstraße 20; Karl Bröger, Nürnberg, Ziegelsteinstraße 138; Hermann Dahl, durch Pfarrer Finsch, Berlin N Schönhauser Allee 61 II; Dr. Alfred Ehrentreich, Potsdam, Alte Luisenstraße 78; Dr. R. R. Goldschmit, Heidelberg, Rohrbacher Straße 84; Wilhelm Hagen, Freiburg i. Br., Lebenerstraße 43 III; Pfarrer Lic. Hans Hartmann, Solingen-Foche; A. Höpfner, Wilmersdorf, Darmstädter Straße 2; Sylvio Huber, durch Frau Prof. Dr. Karl Horn, München, Deisenhofener Straße 121; Dr. Fritz Klatt, Prerow (Dars) a. d. Ostsee; Rudolf von Laban, Stuttgart, Eugensplatz 5; Werner Mollweide, Ludwigshafen a. Bodensee; Dr. Bruno Rauecker, München, Georgenstraße 42, Reichszentrale für Heimatdienst; Wilhelm H. Richter, Hamburg 37, Isestraße 57; Else Stroh, Jena, Erfurter Straße 64 III; Walther Victor, Hamburg 36, Fehlandstraße 11 I; Eduard Weitsch, Volkshochschulheim Dreißigacker bei Meiningen.

Bezugspreis der „Tat" vierteljährlich: durch den Buchhandel M 15.—, durch die Postanstalten M 15.— und Bestellgeld, direkt vom Verlag unter Kreuzband M 16.80, Probenummern versendet der Verlag gegen Einsendung von M 3.— einschl. Porto.
Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena.
Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang | Heft 3 | Juni 1921

G. F. Hartlaub/Glaube und Form

Ein Dialog*

Der Künstler:

„Ist nicht alle echte und große Kunst religiös? Nur wer mit Gott eines ist, wer sein Feuer vom Himmel herabgeholt hat, wer im göttlichen Wesen gründend auch den durchschauenden Blick in das Wesen hat, nur ein solchermaßen Begnadeter schafft doch wohl, was dauert und fortzeugt als wesenhaftes Werk der Kunst! Entwurzelung des Künstlers aus Gott muß sich gewiß offenbaren als Unreines, Ungeistiges, mithin Unkünstlerisches in seinem Tun. Und was mir als ‚Form', als ‚Gestaltung' erscheint, mit der ein Maler, Bildner und Baumeister die ausdrucksvollen Mittel seiner Aussprache zur Einheit bindet, diese letzte ‚Harmonie', nach deren ewig-gültigem Gesetz die Künstler allerorten und allerzeiten den Mikrokosmos ihrer Gefühls-Sinnbilder abrunden und beschließen, ist sie nicht ein Abglanz jener höheren Harmonie, mit der Gott im Makrokosmos waltet, nicht also religiös!? Schönheit — und jedes Kunstwerk bedünkt mich in irgendeinem letzten Sinne ‚schön' — ist nur Offenbarung göttlichen Gesetzes im schaffenden Menschen. Wer sie meistert und walten läßt, gleichviel ob aus weltlichstem, sinnlichstem oder aus jenseitigem Anlaß, gleichviel ob mit demütig-frommen oder mit selbstherrlichem Schöpfergefühl, lobt der nicht Gott? . . ."

Der Autor:

„Gottes Lob ist nicht Gottes Dienst, Preis seiner Kreatur nicht immer Frömmigkeit! Haben etwa Jordaens und Boucher, Callot und

* Ich gebe in dieser Niederschrift Ergänzungen zu meinem Buche „Kunst und Religion" (Leipzig 1919), Vorklänge zu einer später erscheinenden Publikation „Bauen und Glauben".

Goya, haben auch Lautrec, Degas, ja Monet und Trübner religiöse Kunst geschaffen? Und doch sind ihre besten Bilder echte vollendete Kunstwerke in ihrer Art! Bouchers Boudoirmalereien, Tizians und Rubens Bacchanale, Renoirs Baigneusen religiöse Kunst? Die Frage aussprechen heißt sie verneinen. Was dem Kunstwerk das Siegel der Vollkommenheit (Kenner nennen es ‚Qualität') verleiht, — und schon das gemalte Stilleben, das erotische Kupfer, das großstädtische Plakat kann ‚vollkommen' sein in seiner Art — gibt ihm noch keine religiösen Würden. Künstler sein, das heißt ein Wesenhaftes erleben, ausdrücken und als geschlossene Harmonie gestalten können, diese Gnade, so gewiß sie von Gott kommt und von ihm Zeugnis ablegt, macht doch nicht immer den Schaffenden fromm, nicht immer sein Werk religiös. Vielmehr heißt nicht selten ‚Künstler sein' sich abgelöst haben von Gott, mit dem geraubten Feuer prometheisch auf eigene Faust des eigenen Leibes und Wesens Gleichnis hervorbringen. Ein ‚Künstler': das heißt nicht selten der Vorkämpfer, der Ausgezeichnete sein unter jenen von Gott abgefallenen Engeln, die an das Nichtseiende, das ‚Böse' sich verloren, in die Materie, die Kreatur sich vergafften, die Kreatur unselig-selig mehrten, immer mehr Schicksal und Verführung häufend in solchem Verstricktsein. Ästhetisches Schaffen: das bedeutet nicht selten ein ‚amoralisches', mithin auch religionsloses Verhalten insofern, als der Künstler mit heißem und doch wieder kaltem Blick seine Eindrücke empfängt und verarbeitet als ein bloßes Schau-Spiel ausdrucksvoller Erregungen, das er herauslöst, isoliert aus dem religiös verpflichtenden Lebenszusammenhang, indem er es zur geschlossenen Welt seines Kunstwerks abrundet, organisiert. Ästhetisches Schauen und Gestalten scheint großen christlichen Meistern wie Michelangelo, Runge, van Gogh wie Raub an Gott, der ästhetische Charakter des moralisch-religiösen Charakters Gegenspieler, der immer nur im abgelösten Gleichnis lebende Künstler war ihnen des stets in verbindender Tat bewirkenden Heiligen Widersacher! Wo bildende Kunst am freiesten, selbstherrlichsten, glühendsten war, da erschien sie auch am fernsten von der geistlichen Gesinnung (wenn nicht auch von der religiösen Aufgabe und Vorstellung). Ich kann das Werden des klassischen Griechentums, das Erwachen von Renaissance, Rokoko und Klassizismus (zum mindesten in ihren einzelnen Hervorbringungen) als immer erneute Befreiung reinen Künstlertums mit seinem kreatürlichen Eros, seiner schöpferischen Selbstherrlichkeit von den transzendierenden Aufgaben des Glaubens auffassen, ich kann im letzten Abschnitt der Renaissance, ich meine im ‚Impressionismus' des 19. Jahrhunderts, mit seiner subjektiv-immanenten Kunstlehre des ‚Wie ich es sehe' wohl die gottfernste, keineswegs aber die kunstwidrigste Periode europäischer Entwicklung sehen! Und umgekehrt:

fanatiſcher Inſtinkt der echten Religioſen, der Heiligen hat ſich noch immer — die Bilderſtürmer, Savonarola, die Wiedertäufer — gegen die Luxuria der Kunſt aufgelehnt. Das Gebot der abſtrakten jüdiſchen und iſlamiſchen Gottesverehrung ‚Du ſollſt dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen‘, die kunſtfeindliche Askeſe des erſten, urſprünglichen Buddhismus, der frühchriſtlichen Baſilikenerbauer wie der ſpäteren reformeriſchen Mönchsorden, die formſchöpferiſche Unfähigkeit proteſtantiſcher Askeſe und Ethik: lauter untrügliche Zeichen dafür, daß reinſte Myſtik und Frömmigkeit, je innerlicher, weltabgewandter, unmittelbarer und heidniſcher der Religioſe vor ſeinem Gott ſteht, um ſo weniger überhaupt einen ſinnlichen, kultiſchen und künſtleriſchen Ausdruck für ihr Erlebnis bejaht und verlangt.“

Der Künſtler:

„Zugegeben denn:

Ein Heuhaufen, freilichtgemalt von Monet, eine Tänzerin groteskmonumental pointilliert von Seurat, ein Trinker, hingehauen von Franz Hals, ein Porträt klar und ſcharf geſetzt von Hans Holbein — das alles ſind keine religiöſen Kunſtwerke. Aber ein Grasbüſchel, mit beſchaulichſter Hingabe aquarelliert von Dürer, ein unerſchöpfliches Altersbildnis von Rembrandt, eine tiefatmende Schwarzwaldlandſchaft von Hans Thoma, eine orgelhaft brauſende Baumgruppe von Ruysdael, ein farbentoller Olivenwald von der raſenden Hand des van Gogh ſind es doch um ſo gewiſſer! Denn dieſe Meiſter waren religiöſe Menſchen, und etwas von ihrer Gottverbundenheit — ſei es nun im kontemplativem oder in ekſtatiſchem Erleben — iſt auch in die Form ihrer Kunſt übergegangen. Mit ihrer Kunſt loben ſie nicht ſich, ſondern ihren Schöpfer. Sie erſt ſühnen mit ihrem Blick, ihrer geſtaltenden Hand die Natur und Kreatur von den Schlacken ihres Abgefallenſeins, ſie blicken ihr auf den göttlichen Grund, ſtatt luziferiſch eben das ‚Sündige‘ ihrer Schönheit zu feiern. Gewiß gibt es eine ‚religiöſe Form‘, unabhängig vom ‚Gegenſtand‘, abhängig von der ‚Geſinnung‘ des Künſtlers oder ſeines ganzen Zeitalters. Dieſe reine Formbeſchaffenheit muß ſich alſo auch — losgelöſt von allem ſakralen Zweck — in der Baukunſt, in der angewandten Kunſt als ein unperſönlicher Ausdruck religiöſer Zeitgeſinnung offenbaren: ſind nicht Gotik und Ägyptik an ſich ‚religiöſe Stile‘, Ausdrucksformen für zwei große, wenn auch ungeheuer verſchiedene Gotterlebniſſe? Und auch gewiſſe Grundverhaltungsweiſen des Künſtlers zur Welt, die mir rein und gemiſcht immer wieder in der Geiſtesgeſchichte begegnen, ſind wohl vorzüglich religiös bedingt: der ‚Expreſſionismus‘ (im engen Sinn, der Überſinnliches auf Koſten des Sinnlichen ausdrücken will) iſt immer religiös veranlagt oder auf dem Wege dazu, der ‚Idealismus‘ iſt es zumeiſt, der ‚Realis-

mus' (wenn er die Wirklichkeit in sich selbst heiligt) in seltenen Fällen, der Impressionismus freilich fast nie . . .!"

Der Autor:

„So könnte also selbst ein ‚Kohlfeld' oder eine ‚Rübe' unter Umständen durch Blick und Hand des Malers zum religiösen Kunstwerk werden? Solche Bezeichnung — eine so richtige Empfindung ihr auch zugrunde liegt — scheint mir schon praktisch nicht empfehlenswert. Angesichts Deiner ‚Rübe' würde es oft unmöglich bleiben, echte wirkliche (in der Einheit Gottes wurzelnde) Religiosität des Autors und ihr Bekenntnis von dem ‚höflichen Atheismus', der vagen Romantik eines künstlerischen Pantheismus zu unterscheiden. Wer möchte sagen, ob das Naturpathos des Ruysdael eine mehr als allbeseelende Unendlichkeitsgrundlage hat, ob das Seelisch-Blumenhafte des Odilon Redon im Glauben bedingt oder bloß hellseherisch ist; wie subjektiv wird das Urteil andererseits, wenn es zu entscheiden gilt, ob die gierig-gründliche Sachlichkeit der Brüder von Eyck aus gleichsam vorreformatorischer Glaubenskraft oder aus ‚bloßer' ästhetischer Entdeckerfreude am Seienden, Kreatürlichen stammt? — Zwar gibt es von Einzelnen und von Gemeinschaften erzeugte Form, deren religiöser Ursprung auf Umwegen nachweisbar ist, so etwa die Gotik. Vielleicht führt uns noch diese Zwiesprache darauf. Kann man aber ein gotisches Rathaus, eine gotische Tuchhalle des 15. Jahrhunderts, einen romanischen Palas sinnvoll als ‚religiöse Architektur' ansprechen, weil ihre Formen an kirchlichen Aufgaben gereift, ursprünglich einen geistlichen Sinn besaßen, ja aus gewissen tiefliegenden Gründen wirklich religiös bedingt sind?

Kein religiöses Kunstwerk ohne den eindeutig religiösen Gegenstand! Erst der Gegenstand oder die Zweckbeziehung ermöglichen, wenn sie wahrhaft angemessen sind, die klare Erfassung und Erfühlung der in der Form niedergeschlagenen Empfindung. Form als solche hat sehr selten eindeutig religiösen Gefühlsausdruck (wenn dieses Wort einen rechten, geraden Sinn behalten soll), sie kann nur — in bestimmten Fällen — religiös bedingt sein, den Glauben zur Voraussetzung haben. Als solche kann sie meist nur ‚prärelig iöse', irgendwie im weiten Umkreis oder im Vorhof des religiösen Mittelpunktes liegende Eigenschaften verraten. Wir können mit Gewißheit nur von prärelig iöser Form reden und sollten uns im übrigen damit begnügen, jene weltlichen Schöpfungen der Dürer, Altdorfer, Rembrandt als ‚Werke religiöser Künstler' (nicht ‚religiöse Kunstwerke') zu denken und zu bezeichnen, sowie die großen Religiosen auch weltliche Lieder geschrieben haben.

Religiös also im strengen und eigentlichen Sinn bedünkt mich ein Bildwerk nur, wenn religiöse Gesinnung in entsprechender Ausdrucks-

form ſich den gläubig durchdrungenen Gegenſtand oder Zweck geſtaltet hat. Kunſtwerk aber — und damit gewinne ich eine neue weſentlichſte Erkenntnis — iſt es erſt, wenn alles dies in einer zugleich künſtleriſchen, (der Kenner ſagt ‚qualitätvollen') Formung vollzogen wurde, wenn ſich künſtleriſcher und religiöſer Anſpruch vermählt haben! Religiöſen Ausdruck und eindeutig religiöſe Beſtimmtheit im gegenſtändlichen Gehalt haben auch der Schrei des Ekſtatikers, das Geſtammel des Frommen, Zungenreden des Verzückten (und was ihnen im Sichtbaren entſprechen mag); daß aus dem Schreien und Stammeln ein Kunſtwerk werde, muß es geformt, gegenſeitig abgeſtimmt, gerundet, dadurch ins Gleichnishaft-Gemeingültige erhoben und iſoliert werden. Fehlt dies, ſo kann ein gottesdienſtlich, konfeſſionell brauchbares, ja für den Glauben einwandfreies Gebilde entſtehen (das kunſtloſe Heiligenbild kann mich ſogar erſchüttern), kein ‚Kunſtwerk'."

Der Künſtler:

Iſt aber ein ſo vielfach bedingtes und beſtimmtes wahrhaft „religiöſes Kunſtwerk" überhaupt möglich? Wie finden ſich Kunſt und Glaube, wenn dieſe Geiſtesmächte im Weſenskern ſich ſo heftig widerſtreben, je zuſammen? Wie ſind jene großen Weltalter einer gebundenen Kultur möglich geweſen, in denen alles künſtleriſche Schaffen aus religiöſen Untergründen heraus geſchah, Kunſt, beſtändig aus dem Geiſte der Religion geboren, ſich zu ihrer wahrhaft monumentalen Geſtaltung aufrichtete? Welche religiöſe Geſinnung iſt es, die nicht der Kunſt entgegen iſt? (Denn Zweck und Gegenſtand, mögen ſie wirklich auch als Sinndeuter der Form nicht fehlen dürfen, ja ſelbſt Form als ſolche, ſie können beide bloß herkömmlich-religiöſen Urſprungs, brauchen nicht mehr lebendig erfühlt und erzeugt zu ſein: erſt die religiöſe Geſinnung, die dieſen Gegenſtand, dieſe Form beſeelt, ſie bildet — bedünkt mich — Kern und Stern des geheimnisvollen großen Werkes, nach dem ich frage.)

Der Autor:

In Wahrheit: Nicht jedes, im gewiſſen Sinne nicht einmal das tiefſte religiöſe Erlebnis, nur eines von ganz beſtimmter Artung und Begrenzung kann in ſinnlichen Umriſſen und Farben, Flächen und Raumgebilden ausgedrückt werden, ſo daß es — kommt noch die Aufgabe und der Gegenſtand ſinndeutend hinzu — dem Künſtler zum „religiöſen Kunſtwerk" erwächſt. Eine vollkommene Innerlichkeit, jene äußerſte, wahrhaft unheidniſche Geſinnung, von der ich ſprach, die Gott und Geiſt nur im Innern und nur als letzten Gegenſatz zum Stofflichen erlebt, die mithin keine Beziehung, auch nicht die der Analogie, zwiſchen innen und außen, Gott und Welt mehr kennt, ſie bedarf nicht nur keiner Form mehr, wie ich ſagte, ſondern ſie muß mit ihrem Erlebnis

künſtleriſch ſtumm ſein. Sie iſt auch bloß perſönlich oder ſektenhaft, hat in ihrem Mangel an ſinnlichen Symbolen nur eine begrenzte gemeinſchaftsbildende Kraft. Religiöſe Myſtik, die nicht mehr die uralte magiſche Entſprechung, Mikrokosmos-Makrokosmos, nicht mehr die alte Roſenkreuzerwahrheit „wie unten ſo oben" kennt, hat wirklich keine ſinnliche Geſtalt, keine Kunſt, wie ſie auch keinen Mythos, ja kaum ein kultiſches Sinnbild mehr erzeugt und benötigt. Hier iſt der Widerſtreit echt und unverſöhnbar. Es muß geſagt werden, daß nur eine Bewußtſeinslage, die noch das Innere vom Äußeren umfangen wähnt, die noch naiv und „heidniſch", von außen nach innen denkend auch das „Geiſtigſte" als gleichſam verfeinertſte ſublimſte Sinnlichkeit, alſo als ein nur gradweiſe, nicht grundſätzlich vom Stofflichen Unterſchiedenes empfindet, für ſinnlichen mithin auch künſtleriſchen Ausdruck des geiſtig Erlebten, alſo auch des Religiöſen in Betracht kommt. Alle Formbildung in der Baukunſt, Plaſtik und Malerei überhaupt iſt erſt durch dieſen „Monismus" möglich, der freilich — und hierauf liegt der entſcheidende Nachdruck — kein modern mechaniſtiſcher iſt, ſondern ein „magiſcher". Solcher Monismus (wenn auch oft nur ein ſubjektiver) iſt die typiſche Bewußtſeinslage des Künſtlers überhaupt, das Geheimnis ſeiner Naivität, ſeiner Fähigkeit, Geiſtiges in Sinnliches zu verwandeln. In dieſem Monismus iſt nur Verſöhnung von Kunſt und Religion, Bauen und Glauben möglich. Aber nicht jeder ſolche Monismus iſt Religion, nicht jede Religion in dieſem Sinne moniſtiſch. Weder Pantheismus noch Materialismus gehört hierher. Und, wie ich ſagte, nicht jeder Künſtler iſt religiös, nicht jeder Fromme kunſtwillig; das Gegenteil iſt ſeit vielen Jahrhunderten immer häufiger der Fall. Es gibt aber einen wahrhaft religiöſen und zugleich magiſchen Monismus; das heißt: die perſönliche Erfahrung der letzten Weſensgleichheit von Ich (Geiſt) und Natur (Welt), die im gewiſſen Sinne ſich jeder Künſtler ſubjektiv bewahrt, kann als der Abglanz, die Auswirkung des Verhältniſſes von Gott (objektiver Geiſt) und Materie (objektive Welt) empfunden werden, weil das religiöſe Ich ſich in ſeinem Verhalten von Gott abhängig fühlt und weiß. Künſtler, deren Monismus ſolchermaßen religiös bedingt iſt, bringen ſtets, was ſie auch immer bilden mögen, ſolche Formen hervor, die ich „prä-religiös" genannt habe, und ſie ſchaffen bisweilen, wenn es ſie dazu treibt, auch im engeren Sinne das eigentlich „religiöſe Kunſtwerk" als Ausdruck ihrer perſönlichen Geſinnung. Naiver (magiſcher) Monismus alſo iſt Vorausſetzung aller Kunſt überhaupt, religiös bedingter naiver Monismus die beſondere Vorausſetzung aller religiöſen Kunſt mit ihrer gemeinſchaftsbildenden ſinnfälligen Kraft. Aber ſolcher religiöſer Monismus iſt gewiß nicht nur einzelnen Menſchen und Künſtlern, er iſt vielmehr urſprünglich ganzen Völker- und Menſchenſtufen eigen, eben jenen, bei

denen, wie Du ſagteſt, Kunſt noch im Schoße des Glaubens ruht, Widerſpruch der beiden geiſtigen Weltmächte überhaupt noch nicht empfunden wird: der naiven, primitiven, archaiſchen Kultur- und Geſellſchaftsſtufen. Den ganz von außen nach innen, ganz bildhaft denkenden Ägyptern der Frühzeit zum Beiſpiel war der Weltenbaumeiſter Gott Ptah auch Lehrer, Eingeber ihrer religiöſen Denkmal-Kunſt: aus Weltall und Erde empfangene Grundmaße und Zahlen verwirklichten dem Baumeiſter ſein Werk der Pyramide. Ohne die makrokosmiſchen Gleichungen ſind die Stufentempel von „Babel", ohne magiſch moniſtiſche Denkweiſe (der Aſtrologie) auch die chineſiſchen Tempelanlagen, ohne die vielen Ebenen vom Sinnlichen zum Göttlichen die Stupas und Pagoden der Inder nicht zu verſtehen. Tritt auch bei den Griechen allmählich der Weltenmaßſtab hinter dem Menſchen als ſinnlichem Maß aller Dinge zurück, wendet ſich demgemäß auch die zahl- und kriſtallartige Formung einer mehr organiſchen zu, ſo bleibt doch das neue Lebensgefühl unzerteilt; ſelbſt die platoniſche „Idee" wird nur Urbild und Vorbild der zerſtreuten Schöpfung, nicht ihr ſchlechthin unvergleichlicher Gegenſatz: Nun folgt der große Umbruch im Bewußtſein. Buddha, Chriſtus, „Mithras", Mani*, Mohammed lehren die Menſchheit „im Nichts das All zu finden", im Widerkörperlichen den geiſtigen Wert. Aber noch lange wirkt der ältere „heidniſche" Monismus nach: der leere Raum, fortab immer mehr ein Sinnbild unſtofflicher Innerlichkeit oder Geiſtigkeit, wird doch noch lange „kosmomorph" begrenzt, ringt im ſchöpferiſchen Bewußtſein der Morgenländer, Germanen und Kelten noch lange mit dem Stoff, mit der Maſſe. Das gilt ſogar noch von der Gotik! Begehrt auch dieſe allerchriſtlichſte Kunſt ſo dualiſtiſch ſcheinbar wie möglich, alle endliche ſichtbare Form und Maſſe, ja ſelbſt allen Innenraum auf das ſchlechthin Unendliche, körperlich Nichtſeiende zu beziehen und von ihm aufzehren zu laſſen, ſo klingt doch ſelbſt hier — trotz Ankämpfens der Kirche gegen heimlichen Sternglauben und Alchemie — noch jene alte kosmiſche Sinnbildlichkeit in den Verhältniſſen des Aufbaues nach. (Hier der letzte Sinn der gotiſchen Bauhüttengeheimniſſe). Es iſt auch nicht das unſagbare Vakuum einer dualiſtiſchen Weltüberwindung, ſondern es ſind körperhafte Planetenſphären, durch die der Gotiker Dante in das Paradies „ſteigt"! Auch der chriſtliche Himmel bleibt halbwegs ein Weltenartiges, ein räumlicher Ort. Beginnt dann auch neuzeitlichſte Wiſſenſchaft das Sterngebäude zu ſprengen und den Blick zu öffnen auf eine überall ſtoffgeſetzliche Unendlichkeit, in der für den Geiſt kein Platz bleibt, ſo zieht doch gerade die Barockkunſt ihre Kraft aus einer neuen wiederum

* Der Dualismus Manis, des größten Gnoſtikers, bog freilich bewußt ins Kosmiſche, Anſchauliche zurück; es iſt höchſt bedeutſam in dieſem Zuſammenhang, daß Mani von Beruf Künſtler (Maler) war!

naiv-moniſtiſchen Verſinnlichung des Göttlichen, wie ſie uns z. B. in der Jeſuitenmyſtik handgreiflich entgegentritt.

Eine Grunderkennenis: ſo wie der Künſtler das Verhältnis von Innerlichkeit und Welt, Materie und Gott („Geiſt") überhaupt empfindet (naiv, magiſch, moniſtiſch alſo, aber in verſchiedenen Graden und Spannungen), ſo wendet er auch ſeinen eigenen Geiſt formend auf den Stoff an. Iſt jenes Empfinden nicht bloß ſubjektiv, ſondern religiös objektiv bedingt, iſt ſie auch (wozu nur religiöſer Monismus die Kraft hat) kollektiv offenbart, beſteht alſo die wahrhaft religiöſe Abhängigkeit des Ich-Verhaltens vom Gott-Verhalten für den Einzelnen wie für die Geſamtheit, ſo kann als ein gemeinſchaftliches Formſollen (nicht Worringers „Kunſtwollen"!) Stil erwachſen. Dieſer zeigt ſich zuerſt in der religiöſen Baukunſt als kollektivem Gemeinſchaftswerk. Von ihr als Krone und Spitze ſtrahlt Stil weiter aus. Das Fehlen einer eigenwüchſigen religiöſen Gemeinſchaftsarchitektur iſt alſo an ſich nur ein Zeichen dafür, daß jenes gemeinſchaftsmäßige, und zwar religiös bedingte „Formſollen" fehlt.

Der Künſtler:

Unverſehens hat ſich Dir das Problem der religiöſen Kunſt zur Daſeinsfrage des Stils überhaupt erweitert!

Der Autor:

Stil hat immer religiöſen, aber ſtets auch moniſtiſch-religiöſen Urſprung. Alle ſeine Geſtaltungen können, wenn ſie an religiöſen Aufgaben entſprechend angewandt werden, im „religiöſen Kunſtwerk" höchſtes Leben gewinnen. Reiner Idealismus ſchafft ebenſowenig Stil in der Kunſt wie reiner Materialismus. Höchſtens drückt ſich jener noch in der Muſik, dieſer noch in techniſchen Formen aus (Fabrik-„ſtil"). Was ſich in unſerer exakten Phyſik, Pſychologie und Geſchichtsforſchung offenbart, unſerer Erkenntnistheorie, welche die kosmiſchen Daſeinsformen von Raum und Zeit als bloße Bewußtſeinsleiſtungen verſubjektiviert: Kant alſo und alle ſeine Folgen bis in die religiös-ethiſche, liberale Theologie und ihren Erlebnisimpreſſionismus hinein, die ganze analytiſch kritiziſtiſche Richtung unſeres Denkens überhaupt, alſo gerade die „Errungenſchaften" und Höchſtleiſtungen modernen Geiſteslebens ſind nur augenfälligſte Zeichen für den allgemeinen Verfall jener einheitlichen Bewußtſeinsverfaſſung, jenes Glaubens (manche würden ſagen jenes „Aberglaubens"), der Berge verſetzt und Kathedralen baut. Daran ändert auch die katholiſche Kirche nichts, die als ſolche viel von dem formzeugenden magiſchen Einheitsgefühl der Antike und des Orients bewahrt hat, aber dieſe Reſte heute nur in gebundener Weiſe und in rein rückſchauendem Sinne bei ſich duldet. Die Theoſophie aber, welche ſeit Beginn der Neuzeit immer wieder den alten magiſchen

Kosmos gegen das ſenſualiſtiſche, mechaniſtiſche, kritiziſtiſche Weltbild aufzuerwecken ſucht und dabei — oft wahllos — bei allen archaiſchen Überlieferungen wie bei modernſtem Okkultismus Hilfe ſucht, ſcheint durchaus nur eine Sehnſucht, kein Vollbringen. Fehlt ihr doch gerade das weſentliche Merkmal eines wirklich lebendigen naiv-moniſtiſchen Bewußtſeins: eine ſchöpferiſche Sprache und eine eigne gewachſene Form. Es gibt mithin keinen Stil mehr, nur noch Richtungen, Perſönlichkeiten. Letzte Verinnerlichung wie letzte Veräußerlichung ward wirklich der Tod der Form, letzte „Religion" wie letzte „Aufklärung" Aufhebung aller umfaſſenden ſichtbaren Kunſt.

Der Künſtler:

Und doch finde ich in den letzten Jahren Europas von Delacroix bis Matiſſe nicht nur eine impoſante Kunſt, ſondern trotz allem ein immer erneutes Bemühen um eine religiöſe Malerei und Graphik. Was anderes wollten Blatte und Overbeck, Puvis und Uhde, Nolde und Kokoſchka?

Der Autor (fortfahrend):

Kein künſtleriſches Schaffen bedarf ſo ſehr des ſtützenden Hintergrundes eines herrſchenden architektoniſch gekrönten Geſamtſtils als gerade das religiöſe. Das iſt nicht weniger gewiß als die Notwendigkeit einer geſicherten Konfeſſion und Kirche für die Feſtigkeit und die Auswirkung perſönlichen Frommſeins, für die Fruchtbarkeit perſönlicher Myſtik. Seit es keinen poſitiven Stil, keine religiöſe Baukunſt mehr gibt, beſteht religiöſes Schaffen nur als Einzelleiſtung von Maler und Malerſchulen, teils konfeſſioneller, teils gnoſtiſch-romantiſcher, teils ganz ſubjektiviſtiſcher Prägung. Das Nazarenertum, in ſeiner altertümelnden Art ebenſo künſtlich wie in der Fiktion ſeines klöſterlichen Mittelalters, hat in manchen Einzelleiſtungen vorwiegend zeichneriſcher (asketiſch-puritaniſcher) Art Höchſtwerte gläubigen Ausdrucks geſchaffen; als es unternahm ein formales Herkommen für „kirchliche Kunſt" zu ſchaffen, mußte es auf die Dauer leer und ſchulmäßig werden. Sein Glaube war allzu chriſtlich im Sinne des 19. Jahrhunderts, das heißt zu nahe jenem kritiſch-ethiſchen-religiöſen Dualismus, der der Kunſt überhaupt feindlich und der auch kein Gemeinſchaftsausdruck mehr iſt. Was ſchon in der Gothik ein Problem war, das wurde hier zum Verhängnis.

Ohne Beziehung zur Kirche, ja urſprünglich ganz unkatholiſch und unproteſtantiſch und ohne jede liturgiſche Grundlage haben dann Neuromantik und Expreſſionismus ſeit der Jahrhundertwende eine neue religiös gemeinte Bildermalerei unternommen und wieder ſind dabei von Toorop und Thori Prukker bis zu Nolde und Beckmann einzelne ausdrucksſtarke Kunſtwerke von ganz verſchiedenem Habitus entſtanden. Die Stimmung, aus der die geiſtige Haltung des Expreſſionismus entſtanden

iſt, war als im Weſentlichen von Künſtlern getragen magiſch-moniſtiſch, ſie war wirklich rein asketiſcher oder auch rein ethiſcher Innerlichkeit recht fern, und ſie ſtrebte auch nach religiöſer Bindung, damit zugleich nach Stil mit all ſeinen monumentalen, dekorativen, ſinnbildlichen Eigenſchaften (weswegen ſie doch die ſtarke Beachtung aller um eine „Reform" kirchlicher Kunſt Bemühten aus proteſtantiſchem und katholiſchem Lager fand). Aber ſo wenig, wie das Ich des „expreſſioniſtiſchen" Menſchen feſt und fromm in einem rein innerlichen Gott verankert ſein wollte (ſich ſelber wollte es Gott ſein), ſo wenig fühlte ſich doch auch der Künſtler wieder in einen wirklichen göttlichen Kosmos eingebettet, ſo wenig religiös objektiviert war ſein bloß künſtleriſches Einheitsgefühl trotz aller „kosmiſchen" Sehnſucht, trotz aller Bevorzugung myſtiſch-religiöſer Gegenſtände. Es blieb ein Reſt vom Kritiziſten, vom Impreſſioniſten in ſeiner Natur (wie in ſeiner Technik): die „Geiſtigkeit", die ſein Wille aus eigenen Tiefen neu bewußt machen, und mit der er autonom ſeine ſinnlichen Eindrücke umgeſtalten wollte, führte auch künſtleriſch bald ins Leere, Abgezogene, Heimatloſe, nur Subjektive, weil der in bloß perſönliche Eindrücke aufgelöſte, nicht als Ding an ſich beſtehende Kosmos ihr nicht mehr Antwort gab! In all ihrer Sehnſucht nach religiöſer Gewißheit des perſönlichen Einheitsgefühls blieben ſie doch „ungläubig", obgleich alle formalen und ſtofflichen Vorbilder, die ſie ſich wählten, gerade in der naiv-moniſtiſchen Bewußtſeinslage des religiöſen „Glaubens" erwachſen waren. Vom Expreſſionismus als geiſtiger Haltung — nicht immer auch von ſeinen beſten Vertretern und allen einzelnen Kunſtwerken, die er hervorgebracht hat! — ſind daher Viele raſch wieder abgerückt: wohl dieſer innern Halbheit wegen. Die ihm dennoch treu geblieben ſind, wiſſen von ſeiner Tragik, wiſſen, daß ſeinem heißen metaphyſiſchen Begehren und Erwarten, ſeinem tapferen Geiſtigkeitswillen, der doch noch ohne inneren Gott und ohne äußeren Kosmos iſt, nicht die Erlöſung, die Gnade werden konnte, die den übermäßig willkürlichen Anſpruch des Ichs in die Eintracht mit dem Geiſt des Weltalls und der Natur zurückzuleiten hätte. Der „Kubismus" der Ägypter war im Zahlengeſetz des Himmels, im Weſen des Minerals höchſt konkret verankert: „Zahl" und „Geſicht", Denken und Sein waren eines noch bis in die Barockzeit. Unſere modiſchen Abſtraktionen haben kein Entſprechendes mehr in der ſichtbaren Gegenſtandswelt. Schon drängt ſich den „kosmiſchen" Träumereien des entwurzelten Ich, ſeinen dünnen atelierhaften Erſinnungen, ſeinem ataviſtiſchen Nachahmen der „Urkunſt" gegenüber die Wahrheit dieſer unſerer täglichen Erfahrungswelt in all ihrer unvertilgten Roheit und Nacktheit wieder neu in das Bewußtſein! Schon ordnet ein neueſter Klaſſizismus wieder die Urbilder des gegebenen Seins den Vergeiſtigungsanſprüchen bloßer ausdruckswütiger Ichhaftigkeit über. Das zerriſſene Band ſoll wieder her-

geſtellt werden. Neue demütigere Richtungen kommen auf. — Aber ſehr irren diejenigen, welche meinen, die alte naturwiſſenſchaftlich-materialiſtiſche Weltanſchauung ſei damit wiederhergeſtellt, der „Impreſſionismus" ſei Sieger geblieben. Im Grunde handelt es ſich jetzt nur um eine Objektivierung des Ausdrucks- und Vergeiſtigungswillens, um ein Verbreitern der Poſition. Auf den verzückten Expreſſionismus will ein mehr beſchaulicher, kontemplativer folgen, der dem Schrei des einſamen Ich das beruhigende Echo der Natur antworten läßt. Man wird auch aus dieſer Haltung heraus religiöſe Bilder ſchaffen und dies wahrſcheinlich in einer wahrhafter religiöſen Geſinnung, als während der erſten Stufe des Expreſſionismus. Das Nazarenertum wird wieder verſtanden, vielleicht überſchätzt werden. Im Grunde wird es ſich auch fernerhin immer nur um Einzelwerke und Richtungen handeln, ſolange nicht auf der Grundlage einer neuen (heute noch kaum vorſtellbaren) Naivität, eines neuen (magiſchen, nicht mechaniſchen) Monismus unſer Ich wieder weltbedingt, unſer Denken wieder bildhaft und ſinnlich, unſere Uneigentlichkeit wieder eigentlich ſein wird. Einheit von Denken und Sein, Stoff und Geiſt müßte erſt werden, weder auf Koſten des einen noch des andern. Dann würde plötzlich ſinnfällig, ganz greifbar wieder Gott erſtehen, Glaube würde ſein, ſinnlich und überſinnlich zugleich, Symbole ſein, die nicht nur bedeuten, ſondern ſind, Stil würde ſein, Kunſt, religiöſe Kunſt!

Ernſt Liſſauer / Luthers Arbeit an der deutſchen Bibel*

I

Von Martin Luthers Bibelüberſetzung, um die jeder weiß, wird hier geſprochen. Großartig naturhaft und großartig kunſthaft zugleich vollzog ſich das gewaltige Werk, immer neu anzuſtaunen. Ungeheuer war die Entladung, ungeheuer der Zuſtand, aus dem ſie emporbrach.

Luther war in die Acht des Reiches erklärt, aber das Edikt konnte nicht wirkſam werden, denn die Gegner fürchteten die Gärung im Volke, ja das Edikt wurde nicht einmal in allen Teilen des Reiches veröffentlicht: eine ſo heftige Wirkung war bereits von Luther ausgegangen, und dieſe Wirkung war vervielfacht worden durch ſeine tapfere Verteidigung auf dem Wormſer Reichstag vor Karl V. und

* Aus der Handſchrift des erſten Bandes von Liſſauers „Kritiſchen Schriften", der im Laufe dieſes Jahres bei Eugen Diederichs in Jena erſcheint und weſentlich das Schrifttum als Ausdruck überperſönlicher Geſamtheiten und repräſentativer Perſönlichkeiten behandelt.

den Fürſten. Zu dieſer Zeit — es iſt das Jahr 1521 — erblicken wir Luther auf dem Gipfel ſeiner Exiſtenz: ein Mann, allein, ein Mönch, der Sohn eines Bergmanns, der nichts hatte als ſich, ſein Haupt, ſein Herz, der keine Waffen hatte als das Wort, das geſchriebene und das geredete. Er hatte ſich geharniſcht von ſich ſelbſt. Selten in der Geſchichte offenbart es ſich mit ſolcher Herrlichkeit, was ein Mann vermag, der einig iſt mit ſich ſelbſt und ausgeſtattet iſt mit der Gewalt des Herzens.

Und dieſer Menſch wird von einem fürſtlichen Beſchützer, den er ſich und ſeiner Sache gewonnen hatte, auf eine Burg gebracht, um ſeine koſtbare Perſönlichkeit vor allenfalſigem Meuchelmord und ſonſtiger Verfolgung ſeiner Gegner zu bewahren. Man ſtelle ſich vor: ein Menſch, ein menſchförmiges Element, geladen mit ſchlagenden Wettern, berſtend von Kräften, wird gepfercht in den engen Bannkreis einer Bergburg, von der aus er wohl Buchenwälder und Landweiten überblickt, pflügende Bauern und den Rauch der Kohlenmeiler, deren Bezirk, ein freundſchaftliches Gefängnis, dennoch nicht überſchritten werden kann.

Nicht alle Taten großer Geiſtmenſchen ſtammen gänzlich aus dem Vollbringer ſelbſt, ohne daß eine anregende Teilnahme von außen zu Hilfe gekommen wäre. Luther ſtand mit den Freunden in Wittenberg durch geheime Boten in Verkehr, einmal war er ſogar heimlich in Wittenberg, und die Freunde, inſonderheit Melanchthon, trieben ihn mit liebevoller Ermutigung und Ermahnung an, das große Werk zu leiſten und die Bibel für das deutſche Volk zu gewinnen. Ja, Luther drückt ſich aus, Melanchthon habe ihn „gezwungen". Ähnlich hat Goethe bekannt, daß er der Anregung teilnehmender Freunde die Vollendung manchen Werkes verdankte, die Vollendung vom erſten Teil des „Fauſt" Schiller, vom zweiten Teil Eckermann.

Dieſe Mahnworte hatten auslöſende Kraft: Luther war im höchſten Maße innerlich dazu bereitet, dieſe Tat zu tun. Am 18. Dezember ſpricht er zum erſtenmal die Abſicht aus, das Neue Teſtament zu überſetzen, in knapp drei Monaten iſt die Abſicht ausgeführt: als er im März 1522 die Wartburg verläßt, bringt er das deutſche Neue Teſtament mit nach Wittenberg.

Seit dem Mai ſaß er auf der Burg: die angeſtaute Gewalt, die er nicht zu entladen vermochte, brach aus in dies Werk. Faſt abgeſchnitten von den Menſchen, im Verkehr nur mit den wenigen Inſaſſen der Burg, nur in unmittelbarem Umgang mit den engſten Freunden, ohne Freude an der Jagd, ſo, ganz gebunden in Einſamkeit, recht eigentlich gebunden in ſich ſelbſt, binnen den vier Wänden der nicht eben großen Stube, im Grunde Umgang pflegend nur mit ſich und Gott: ſo war Luther, als er daran ſchritt, die aufgeſpeicherten Kräfte ſeines Weſens auszugießen in die Verdeutſchung der Schrift. Der Winter war ein-

gefallen, enger noch von Nebel- und Schneegewölk verhangen war die Sicht, wahrhaftig wie auf einer Inſel inmitten des thüringer Waldgebirges ſaß Luther. Und eben hier, wo der Geiſt durch nichts abgelenkt und abgelockt ward, wo Zerſtreuung völlig mangelte, derer zu bedürfen die kleinen Menſchen verflucht ſind, hier ward er der geſammelteſten Sammlung fähig, ſie ward ihm auferlegt, ſie ward ihm zuteil. Nur ſo iſt es zu begreifen, daß Luther das Ungeheure binnen ungeheuer kurzer Friſt leiſtete.

Ein jeder Menſch trägt ſein Geſchick in ſich; gar aus dem Leben eines gewaltigen Menſchen, glauben wir, unmittelbar die Kräfte ſichtbar ſich erzeugen zu ſehen, die ſeinen Weg leiten an ſeine Beſtimmung und an ſeine Fruchtbarkeit. So ward Goethe an den Hof geſtellt, wo er, in der Beſchränkung, Unendliches lernen und Unendliches leiſten konnte; ſo ward Bismarck vom pommerſchen Landedelmann durch einen ſcheinbaren Zufall ein Abgeordneter und alsbald Staatsmann. Und ſo iſt es, als ob ein breitgeſittichter Adler des Geſchickes dieſen Mönch Martin Luther, als er, noch unverſehrt, von Worms heimzog, aufgehoben habe und emporgetragen in das abgeſchiedene Geniſt dieſer Wartburg, „in die Region der Vögel", über die Menſchen, damit er dies Werk vollende, die größte Tat ſeiner eigenen Kraft und, in ungebundener Rede, die größte Tat ſeines Volkes.

Noch während er zu Wittenberg mit Hilfe Melanchthons an dem Neuen Teſtament feilte, begann Luther das Alte Teſtament einzudeutſchen. Keine Pauſe gewährte er ſich, der ſtark daherfahrende Impetus, mit dem er auf der Wartburg zu ſchaffen angehoben hatte, wirkte fort. Seine ungetüme Geiſtmaſſe iſt in Bewegung geraten und kann nicht zum Stillſtand kommen, ehe daß ſie ſich völlig ausgewirkt hat; allmählich erſt verlangſamt ſich der Ablauf mit dem Wachſen der Schwierigkeiten.

Dies ſind, ganz kurz, die Daten: im März 1522 verließ Luther die Wartburg mit der erſten Niederſchrift des Neuen Teſtaments, im Mai begann, im September endete der Druck; noch in dieſen Monaten ward das Alte Teſtament in Angriff genommen, im Dezember ſind die fünf Bücher Moſe fertig, und in dem folgenden Jahre (1523) gedruckt. Die Geſchichtsbücher von Joſua bis Eſther folgen Anfang 1524, im Mai 1524 der Pſalter, alsbald das Buch Hiob und die Salomoniſchen Schriften. Die Propheten wurden um ihrer beſonderen Schwierigkeiten willen noch zurückgeſtellt. Erſt 1527 nahm Luther dieſe Arbeit wieder auf, 1532 erſchien der Prophetenband, ſpäter die Apokryphen, und Anfang 1534 lag die geſamte Schrift in deutſcher Sprache vor.

Man kann das Bibelwerk Martin Luthers nicht beſſer kennzeichnen, als es Ludwig Speidel getan hat: Luther habe die Bibel ſo überſetzt „als ob der liebe Gott ein Deutſcher geweſen ſei".

Immer wieder, ſo oft man dies Buch geleſen hat, ſtaunt man über dieſe Sprache. Dies Menſchenelement erzeugte aus ſich ein lautendes.

Es iſt von ungemeſſener Gleichförmigkeit wie ein Ozean und dennoch mannigfaltig wie ein Gebirge. Dieſe Proſa iſt errichtet mit einer ſelbſtverſtändlichen Monumentalität; als ſeien alle ihre Strophen und Zeilen geſchrieben auf Stein von dem Stein, aus dem die Geſetzestafeln Moſe zugehauen ſind. Solche mühelos wirkende Größe konnte nur entſtehen, weil der Schöpfer ſelbſt eine große Natur war. Dieſe Proſa kam aus ihm wie Atem. Er iſt in ihren Wettern, er iſt in ihrem Säuſeln.

Die Bibel wurde noch einmal offenbart: mittels ſeines Mundes; es war ein Offenbaren durch Dolmetſchen. Es war ein Offenbaren gleichſam nicht des erſten, ſondern des zweiten Grades. Dieſes Offenbaren war nur dadurch möglich, daß der Dolmetſchende durch eine ſeeliſche Affinität mit jenen verbunden war, denen vormals offenbart war. Die Aufgabe des Überſetzers iſt, ſich in den zu verwandeln, den er ſeinem Volkstum gewinnen will: es war ein Offenbaren durch Verwandlung. Luther konnte David und Hiob, Matthäus und Paulus werden, weil er gleichen Geblütes war wie ſie. Gleiches geiſtliches Schickſal ward ihm zuteil. Ihn hatte ein Blitz, ein brennender Schrecken ſeines Gottes vom Himmel her, erweckt. Nahe am feurigen Ofen ging ſein Weg vorbei. Dämonen peinigten ihn. Die Herrlichkeit der Welt kam, kardinalsrot angetan, und verſuchte ihn. Und ſeine weit und breite Natur hatte die Vielfalt und Fülle der Bibel in ſich ſelbſt; in ihm iſt das weisſagende Erdbeben des Jeſaia und die verzichtende Abenddämmerung der Predigers Salomo, er beſitzt die milde Einfalt der Weihnachtsgeſchichte und die dräuende Aufgeriſſenheit der Apokalypſe. Er iſt die Orgel des Geiſtes: die Poſaune von Jericho, die Harfe Davids und die Flöte jener Hirten auf dem Felde iſt in ſie eingebaut.

Darum iſt, trotzdem die modernen Überſetzungen durch neue Lesarten und Konjekturen verfeinert ſind, Luthers Werk der deutſche Urtext der Bibel geblieben. Denn eben darauf kommt es an, daß das Sprachblut ſeiner Bibel vom ſelben geiſtlichen Geblüt iſt wie das Sprachblut der Bibel ſelbſt. Das Blut einer Sprache, eine Sprachweiſe iſt nicht willkürlich auswechſelbar und kann nicht verändert werden, zugefügt oder abgelegt, wie ein Schmuck, ſondern ſie ſtammt aus dem Organismus ſelbſt, aus ſeinem Innerſten, und das Sprachblut iſt mit dem Saft des Organismus ein und dasſelbe.

Über den Geſchlechtern der Menſchen, die ſich durch Zeugung leiblich fortpflanzen, wirken, erhoben, andere Geſchlechter, in denen, oft durch Jahrhunderte getrennt, der Nachfahr dem Vorfahren, der Gleiche dem Gleichen folgt, geboren aus geiſtiger Zeugung. Solche Nachfahren von bibliſchen Gewaltigen lebten zu jener Zeit manche: auch Thomas Münzer, der Widerſacher Luthers, zählt zu ihnen. Und ſo war Luther: ein Apoſtel nach den Apoſteln, ihnen folgend um ein und ein halbes Jahrtauſend. Der Heilige Geiſt, an den er glaubte, war bei ihm und

redete deutſch. Auf ihn, den Überſetzer, iſt das Wort übergegangen und zum zweiten Male gültig: „Und er redete 3000 Sprüche und ſeiner Lieder waren tauſendundfünf.“

II

Wie bei der Entſtehung jeden großen Kunſtgebildes wirkten auch bei der Hervorbringung dieſes ungeheuren Proſawerkes zwei Kräfte zuſammen. Es wäre nicht zu ſolcher Vollkommenheit gediehen, wenn ſich nicht zu der ekſtatiſchen Gewalt des Hinwurfs die beſonnene Sorgfalt geſellt hätte. Nach Emerſons Wort iſt ein großer Mann eine Verſammlung von großen Männern. Ein Mann in Luther war ein Sprachboſſeler von einer Geduld, die an die minutiöſe Arbeit mancher modernen Dichter, an Lyriker wie Storm oder an Proſaiker wie Flaubert, gedenken läßt. In Huſum erzählte mir ein ehemaliger Schiffskapitän, wie Theodor Storm ihn öfters unter den Arm genommen und nach allerlei Ausdrücken aus dem Bereiche der Schiffahrt gefragt habe. Von Liliencron wird berichtet, daß er gern alte Chroniken durchblätterte, um aus ihnen ſein Gehör und ſeine Gehörsvorſtellung zu bereichern. Ähnlich hat Luther gearbeitet. Er läßt ſich mehrere Hammel ſchlachten, „damit ihm ein deutſcher Fleiſcher berichtete, wie man ein jedes am Schaf nennete“; oder er läßt ſich kurfürſtliche Edelſteine mit den Bezeichnungen ſenden, damit er für die Chryſolythe und Amethyſte, mit denen die Herrlichkeit des himmliſchen Jeruſalems in der Offenbarung Johannis ausgeſtattet iſt, die anſchaulichſten Worte fände. In dem ſpäter geſchriebenen „Sendbrief vom Dolmetſchen“ ſteht der berühmte Satz: „Man muß die Mutter im Hauſe, die Kinder auf der Gaſſe, den gemeinen Mann auf dem Markte darum fragen und denſelbigen auf das Maul ſehen, wie ſie reden, und danach dolmetſchen.“ Dies führte Luther damals wörtlich aus: bevor er das Geſpräch Jeſu mit der Samariterin überſetzte, verbrachte er den ganzen Vormittag am Brunnen vor dem Elſtertor zu Wittenberg, wo er denn recht eigentlich viele Stunden lang den waſſerſchöpfenden Frauen auf das Maul ſah. Da Luther das ganze Neue Teſtament noch auf der Wartburg übertrug, ſo wird dieſe Brunnengeſchichte in die Zeit der Feilarbeit zu verlegen ſein. Und nicht nur durch den Anblick der Gegenſtände ſelbſt hat Luther die Gegenſtändlichkeit ſeiner Sprache zu nähren geſucht, er hat mit Bewußtſein die volkstümliche Sprache immer im Gegenſatze zur Soldaten- und zur Hofſprache gebraucht; und wie Uhde den Heiland inmitten deutſcher Fiſcher und Bauern predigen läßt, ſo wählt Luther die Worte für Münzen und Maße, für Ämter, für Pflanzen, die zu ſeiner Zeit üblich waren. Wie immer, ſo handelte Luther in alledem völlig naiv. Naiv, das iſt: aus der Fülle ſeiner Natur heraus bedenkenlos tat er das Nötige. So iſt er ein Liederdichter geworden, als es ihm notwendig wurde; ſo wird er hier

ein faſt artiſtiſch zu nennender Sprachkünſtler aus Dienſt der geiſtlichen Sendung.

Luther hat im einzelnen eine ungemeine Sorgfalt auf die Durchbildung ſeines Textes angewandt. Nicht nur die überlieferten Handſchriften bezeugen es, auch von Auflage zu Auflage hat er am Ausdruck gefeilt, und ſelbſt die zweite Auflage des Neuen Teſtaments, die Dezemberbibel, die der erſten nach drei Monaten folgte, iſt bereits verbeſſert. Seine erſten Niederſchriften ſind mit einer Fülle von Strichen, Kreuzen, Zeichen, Fehl- und Einſchubzeichen, Bogen, Balken, Siegeln, in ſchwarzer und roter Tinte, kraus und kreuz und quer bedeckt. Das Suchen nach dem Ausdruck iſt mit Sichtbarkeit abgeſpiegelt.

Die Sprache iſt in gewiſſem Sinne im Irrtum, wenn ſie einen Ausdruck geſucht nennt: ſie macht ihm nicht zum Vorwurf, daß er geſucht wirkt, ſondern daß er geſucht wurde; ſtatt deſſen wäre beſſer zu tadeln, daß ein Ausdruck zu wenig geſucht wurde, nämlich nicht ſo lange, bis er gefunden ward und gefunden wirkt.

Nicht nur in den Jahren während und unmittelbar nach der Überſetzung hat Luther an der Bibel gefeilt, ſondern die langſame Klein- und Einzelarbeit an ihr zog ſich durch Luthers ganzes ferneres Leben hin. „Ein Tag lehrte immer den andern", ſagt Matheſius, jener merkwürdige Evangeliſt Luthers, der ſein Leben in Predigten vor den Bergleuten zu Joachimsthal geſchildert hat, ſo „nimmt D. Luther die Bibel von Anfang wieder vor ſich mit großem Ernſt, Fleiß und Gebet und überſieht ſie durchaus". Und dies iſt nun das Bemerkenswerte: Luther, der ſchon unmittelbar nach der Wartburgzeit der Hilfe von Freunden ſich bedient hatte, beruft nun eine ſtändige, wenn auch in vertraut freundſchaftlichem Umgang arbeitende Kommiſſion zur Durchſicht der Bibel. Der Proteſtantismus hatte allmählich aus ſich eine Kirche zu errichten begonnen, und dieſe Kommiſſion iſt eine Art von proteſtantiſchem Konzil; aber wie es der ſchlichteren, mehr bürgerlichen Art des Proteſtantismus, im Gegenſatz zum Katholizismus, eigentümlich iſt, finden die Sitzungen nicht mit Gepränge und Ornaten ſtatt, die Beiſitzer ſind nicht hochgefürſtete Würdenträger, ſondern es ſind insgeſamt Doktoren und Magiſter in ſchwarzen Talaren; in „des Doktors Kloſter" — Luther wohnte im alten Auguſtinerkloſter — kommen ſie wöchentlich wenige Stunden vor dem Nachtmahl zuſammen, und manchmal dauert die Sitzung über die Eſſenszeit fort, und ſie verhandeln noch „in cena", wie es einmal in den Protokollen heißt, die Georg Rörer über dieſe Beratungen geführt hat. Natürlich iſt die Arbeit, die nun geleiſtet wird, wiſſenſchaftlich zergliedernd und nicht mehr künſtleriſch anſchauend, denn die Arbeit des Künſtlers iſt immer die einſame Leiſtung eines Einzelnen. Und dies iſt das Entſcheidende: nicht eine überperſönliche Inſtitution ſetzte dieſe geiſtliche

Ratsversammlung ein, trug die Verantwortung und gab das Ergebnis in ihrem Namen bekannt, sondern ein einzelner, D. Luther, deckte die Resultate und zeichnete mit seinem Namen. Viele von anderen verfaßte Stücke der Odyssee und der Ilias sind Eigentum des Namens Homer, viele fremde Psalmen Eigentum des Namens David geworden: so sind mancherlei Konjekturen und Funde der Freunde in den Lutherschen Gesamtbesitz übergegangen. So stark war die Natur dieser einzelnen Persönlichkeit, daß sie von selbst überpersönlich ward: wie eine sammelnde Sonne sog sie kleinere Gestirne an sich und in sich. Mancherlei Vorarbeit, das geschriebene und gepredigte Deutsch der Mystiker, die zahlreichen noch ungefügen Bibelübersetzungen des Mittelalters waren zusammengeflossen in Luthers Leistung wie in einen breitflächigen See, aus dem entfloß nun der geistliche Strom und teilte sich zur Nacharbeit befruchtend den mehreren mit, den vielen und allen. Dies gilt von seinem Werke überhaupt, besonders aber im Engeren von seiner Sorge um die deutsche Bibel.

Wie es ein Werk gibt über „Die Wandlungen der Gedichte Conrad Ferdinand Meyers", so könnte man ein rein sprachkünstlerisches Buch denken: „Wandlungen des Lutherischen Bibeltextes". Es ist ganz natürlich, daß an einem Buche von der unabsehbar geistlichen Bedeutung der Lutherischen heiligen Schrift die stilistischen Werte zunächst nicht mit ähnlicher Eindringlichkeit empfunden werden wie bei einem anderen Schriftwerk. Auch wenn wir nicht an die Dogmen von der übernatürlichen Offenbarung der Schrift glauben, so ist die Bibel dennoch durch ihr Alter und durch die unerschöpfliche Fülle ihrer Wirkung, kurzum durch eine gefühlsmäßige, von der kanonischen völlig unabhängige Heiligung ein Buch über andere Bücher: wie ja auch ihr Name besagt. Aber in gewissem Sinne, und dies galt es, hier herauszuarbeiten, kommt uns Luthers deutsche Bibel noch näher, wenn wir sehen, mit welch irdischer Mühsal er sein Werk zu Stande gebracht hat. Jener heilige Geist, der in allem Schaffen wirkt — ob wir nun darunter, wie die Gläubigen des überlieferten Glaubens, die in der Taube versichtbarte Kraft der Dreieinigkeit verstehen oder als Bekenner neuer Gläubigkeit die allerorten wirkende kosmische Kraft, die in manchen Individuen aber reicher schafft und sie gleichsam zu Vollstreckern ihres schöpfenden Willens eingesetzt hat —, jener heilige und geheiligte Geist will nicht die hurtige und gar nicht die flüchtige Leistung. Nicht wie Dünensand zu leichter Unform will er die Kräfte zusammenwehen lassen, sondern in Langsamkeit will er sie sich binden und bauen lassen zu währender Gestalt. Denn nur durch Sorgfalt und Sammlung entsteht das Bleibende, das Überlebende; dies aber ist es, was in der Schöpfung gewollt ist. So nur vermehrt der vom kosmischen Willen beauftragte Schöpfer die Schöpfung.

Und so ward Luthers deutsche Bibel: durch vulkanische Gewalt entladen binnen Wochen, mit liebender Geduld betreut binnen Jahrzehnten.

Seitdem Anfang 1534 die erste deutsche Bibel erschienen war, feierte Johannes Buggenhagen alljährlich am Tage der Vollendung ein „Fest der Bibelübersetzung". Über die Konfessionen und alle Schattierungen der Gläubigkeit hinaus ist die deutsche Bibel Luthers ein unaussagbar großes, fast kann man sagen: ein volkschaffendes Elementarereignis unserer Geschichte.

Else Hildebrandt / Hermann Lietz

Saubinda!: Harter Ackerboden — hoch oben auf dem Kirschberg Sonnenglut — 13 bis 15jährige Jungen werfen, die Brust entblößt und gebräunt, die meisten stämmig und stark, mit dem Spaten die Schollen. Einige vor kurzem erst aus der Großstadt entronnen, noch zart und kraftlos, schauen auf den Sehnigen und Schlanken, ihren Freund und Meister, der ihnen die ungewohnte Arbeit zeigt: Es ist Hermann Lietz, noch immer der Rügensche Bauernjunge, dessen elterlicher Hof noch heute auf der Insel steht, und dem die lebloseSchularbeit in der Stadt zur Qual wird. Luft und Licht für die Jugend, körperliche Arbeit! Selbsterlebtes verdichtete sich zur Forderung nach der Reise in England und dem Aufenthalt bei Dr. Reddie in Abbotsholme* wie einst bei Grundtvig, dessen Gedanken auch Richtung in England erhielten. Auf das Leben, nicht auf totes Wissen — so meinten sie beide — war der praktische Sinn der Engländer gerichtet. Weiter unten vor dem Haupthaus wird der Gemüsegarten von anderen Jungen in eine Parkanlage verwandelt.

Einige Jahre später: Unten im Grunde auf der Wiese gräbt Lietz mit seinen Jungen, bis Raum gewonnen ist für ein Schwimmbassin — in das alte schüttete der Bach Schlamm. Wände und Boden stellt er aus Eisenbeton her und leitet Quellwasser hinein.

Ein andermal: Die Jungen reißen mit ihrem Meister gegenüber von dem Haupthaus starke, alte Mauern, einen krummen Backofen nieder, schaffen die Bruchsteinmauern weg, und auf dem freien Plan wird die hohe Turnhalle errichtet. Das Maurerhandwerk wird eine Zeitlang für Tietz und seine Jungen zur Leidenschaft. Eine große Zahl der neu erstehenden Häuser in seinen drei Landerziehungsheimen, in Ilsenburg, Haubinda und Bieberstein führt Lietz mit seinen Jungen unter Mitwirkung der Handwerker auf.

* Seine Erfahrungen in dem englischen Erziehungsheim hat er in dem Buche „Emlohstobba, Roman oder Wirklichkeit", Leipzig 1897, niedergelegt.

Ein andermal: Eineinhalb Stunden vom Heim finden wir Jungen beim Bau einer Hütte, wohin sie Sonntags wandern, um dort die Nacht zu verbringen.

Sommertag! Im nahen Walde hinter dem Schulhaus lagern auf dem Waldesboden zwanglos die Jungen und lassen sich von der kulturgeschichtlichen Entwicklung Deutschlands erzählen. So wendet sich Lietz praktisch gegen den Zwang in der äußeren Form des Schulbetriebs wie gegen die mechanistische Arbeitsweise, die er auf dem pommernschen Gymnasium kennengelernt hatte, wo man aus Lehrbüchern Vokabeln und Regeln auswendig lernte.

Winter! In den Werkstätten, in der Tischlerei, Schmiede und Schlosserei sind die Jungen bei der Arbeit, um alles herzustellen, was man im Garten und in der Wirtschaft ohne fremde Hilfe schaffen kann. Die ganze Arbeit wächst aus den praktischen Bedürfnissen heraus. Lietz ist kein Theoretiker, trotz seiner eingehenden pädagogischen und philosophischen Studien, trotz seiner Doktorarbeit über den Begriff der Gesellschaft bei Comte. — Alles wächst aus der Praxis! — Auch die Verbindung der gärtnerischen und landwirtschaftlichen Arbeit mit der geistigen, wie er sie in seinen Heimen verwirklicht hat, entsprang neben der Einsicht von der Bedeutung des Arbeitsunterrichts und dem Wert der Handarbeit auch dem instinktmäßigen Wunsch, seine alte Liebe, die Landwirtschaft, mit seiner jungen, der Jugenderziehung, zu vereinigen.

Über 300 Hektar Land umfaßt das Rittergut Haubinda in den Thüringer Bergen, zu dem die Schule gehört. Bis nach dem Dörfchen Schlechtsart erstrecken sich die 200 Morgen Äcker, in den Stallungen im Gutshofe stehen 60 Kühe, 50 Schweine, Pferde und Zugochsen, 250 Schafe sind auf der Weide. Vorbei an den Wiesen führt die Straße hinauf in den Gemüse- und Obstgarten, an der Bienenzüchterei vorbei kommt man zu den Landhäusern der Lehrer und zu den Werkstätten für Schmied und Schlosser, für Schreiner und Bäcker, für Schneider und Schuster und zu dem Schulgebäude auf der Höhe, das im Halbrund der Wald umschließt*.

Im Prinzip will Lietz, wie heute die entschiedenen Schulreformer, die Schule in Form eines fast autonomen landwirtschaftlichen Betriebes mit handwerklichen Werkstätten. Und zwar schwebt ihm diese Organisation nicht nur vor, um die Kosten herabzusetzen, sondern um seinen Jungen Ähnliches zu geben, wie ihm in der eigenen Jugend auf dem

* Leider hat Lietz später, als er besonders zum Wiederaufbau des vom Brand zerstörten Bieberstein Geld benötigte, den größten Teil der Ländereien um Haubinda abgestoßen. In Ilsenburg und Bieberstein war nicht Gelegenheit zum Ankauf so ausgedehnter Ländereien.

Bauerngut geworden war: Inniges Verhältnis zur Natur, Einblick in die wirtschaftliche Struktur eines kleinen agrarischen Bezirkes, ein Einleben in die Tier- und Pflanzenwelt der Heimat, in die Sagen- und Märchenwelt der Wälder, ein natürliches Hineinwachsen in die landwirtschaftliche und handwerkliche Arbeit, ein Einfühlen in die Seins- und Denkungsart von Bauer und Handwerker. Durch diese Fülle von lebendiger Anschauung rundete sich bei dem kleinen Hermann Lietz das Weltbild so stark und so bildhaft, daß es auch später bei dem mechanistischen Schulbetrieb auf dem Gymnasium nicht erstarren konnte.

Gegenüber der Lern- und Wissensschule, wie sie sich im letzten Jahrhundert in Deutschland entwickelt hat, will er die Erziehungsschule. Er will die Arbeitsgemeinschaft draußen in Hof und Feld und in den Laboratorien und Werkstätten, wofür er großartige Einrichtungen schafft*. Dieser Gedanke der Arbeitsgemeinschaft ist heute auf allen Gebieten der Erziehung, in der Schule, in der Volkshochschule und in der Universität so schwer zu verwirklichen, weil es an Trägern dieses Erziehungswillens fehlt: an Lehrerpersönlichkeiten. Wie unendlich schwer war es deshalb für Lietz, den Gedanken der Arbeitsgemeinschaft, der Erziehungsschule in die Tat umzusetzen! Wie wenig Menschen gab es in Deutschland, die bei Gründung der Landerziehungsheime die Idee der Erziehung erfaßt hatten, und wie wenige, die gesicherte Stellung und Staatspension um einer Idee willen im Stiche ließen. Und von diesen wenigen war nur ein kleiner Teil dieser unendlichen Hingabe fähig, die das Gemeinschaftsleben verlangt, und nur ein kleiner Teil entwickelte Fähigkeiten, die ihn Führer der Jugend sein ließen. Und von diesem kleinen Teil wahrer Erzieherpersönlichkeiten war so manchem die Gestaltung des Unterrichts unmöglich. Andere verließen die Anstalt in Kampfesstimmung wie die Gründer von Wickersdorf. Noch heute fehlt in fast allen freien Schulen auf dem Lande die Voraussetzung zur Entwicklung einer wahren Gemeinschaft: Die Zusammensetzung der Schüler ist noch vielfach durch Zufälligkeiten bestimmt. Nur ein verhältnismäßig kleiner Prozentsatz der Eltern schickt um der Idee willen die Kinder in die Heime. Andere Gründe, wie z. B. die besonderen Verhältnisse im Elternhause, die mangelnde geistige Begabung der Kinder sind häufig maßgebend. Erfreulicherweise scheint sich in den letzten Jahren die Zahl der Eltern zu vermehren, die wegen des Erziehungszieles ihre Kinder Mitglieder der Schulheime werden lassen. Und wenn auch heute noch die gesamte Lehrerschaft eines Heims keine geistige Gemeinde bildet, so gibt es doch in jedem Heim ein Häuflein Erzieher, die in Wahrheit durch die gemeinsame Idee der Erziehung verbunden werden.

* Geradezu mustergültig werden heute z. B. in Bieberstein die Untersuchungen in den Laboratorien durchgeführt und der Werkstattunterricht in Ilsenburg erteilt.

Ein neues Schuljahr hat begonnen! Neben dem Platz, an dem Lietz zu arbeiten und zu ſchlafen pflegte, ſteht das Bett eines Knaben. Lietz ſitzt an ſeinem Bett Stunde um Stunde, Tag um Tag, eben erzählt er dem Kleinen aus ſeiner eigenen Jugend. Die Gedanken an den kranken Kamerad neben ihm, der noch vor wenigen Wochen überall, auf dem Acker und im Stall, im Garten und Schulhaus ſorgte und ſchaute, wie er ſeinem Kameraden und Führer die Arbeit erleichtern könnte, läßt Lietz wohl zum erſtenmal ſeine Alltagsarbeit vernachläſſigen. — Wohl wenige ſeiner Schriften geben ſo anſchaulich das Verhältnis wieder, das Lietz zu einigen ſeiner Schüler hatte, wie die wenigen Blätter, in denen er von ſeinem kleinen toten Kameraden, von Freſeni erzählt. Freſeni zeigt auch am klarſten den Menſchentypus, den Lietz erziehen wollte: Geſunde, kraftvolle, ſelbſtändige, willensſtarke und praktiſche Menſchen. So ſind auch heute faſt noch die Beſten unter den Knaben, die uns in den deutſchen Landerziehungsheimen entgegenkommen. Den geiſtigen Typus findet man wohl mehr in Wickersdorf und in der Odenwaldſchule. Auch die Jugend, der früh Welt und Menſchen Problem wird, die mit ſich und der Welt zerfallen iſt und nur ſchwer einen inneren Ruhepunkt findet, die ſtand Lietz wohl innerlich fremd.

Ein Auto über die Thüringer Berge nach der Rhön, von Haubinda nach Bieberſtein, darin Hermann und Jutta Lietz — vier Tage ſpäter: wieder ein Auto von den Rhöner Höhen nach dem Harz, von Bieberſtein nach Ilſenburg, darin Hermann und Jutta Lietz — vier Tage ſpäter: ein Auto von Ilſenburg nach Haubinda, darin Hermann und Jutta Lietz. Alle vierzehn Tage treten die beiden von neuem die Reiſe nach den drei Heimen an, in denen die Schüler nach ihrem Lebensalter geſchieden ſind. Lietz glaubte, daß durch dieſe Scheidung jedem Lebensalter mehr Gerechtigkeit widerfahren könne. Dieſes Prinzip hält er für wichtiger als die Erziehung der Jüngeren durch die Älteren. Die Fahrten nach den drei Heimen ſind ein Symbol für die Unraſt in Lietz — immer Neues mußte er unternehmen. Lietz kommt! Und alles wird umgeſtülpt in ſeinen Heimen, der alltägliche Stundenplan verſchwindet; denn der Leiter gibt nunmehr Unterricht, in der Hauptſache Geſchichte und Religion, in Haubinda daneben Bürgerkunde, in Bieberſtein Staatskunde und Philoſophie — ein Beweis dafür, daß man nicht nur neue Methoden, ſondern auch neue wiſſenſchaftliche Lehrſtoffe in den Heimen einführt. Daneben übernimmt Lietz während ſeiner Anweſenheit die Leitung der praktiſchen Arbeiten in Garten und Feld. Lietz' Kommen iſt jedesmal ein Ereignis für das Heim. Er ſpricht oder lieſt abends in der Kapelle — ſo nennt er die abendlichen Zuſammenkünfte der Heimglieder nach engliſchem Muſter. Und die Abende dieſes

Erziehers der Tat sind für Lehrer und Schüler, so sagen sie heute noch alle, ein wirkliches Erleben. Wie Staub liegt es heute in Haubinda und Ilsenburg manchmal über diesen Abenden, an denen Lietz fehlt, an denen man vorliest und ein wenig zuviel moralisiert. Wissen die Veranstalter dort, daß jedes solches Beisammensein eine schöpferische Leistung sein müßte? Warum werden nicht alle schöpferischen Kräfte unter Lehrern und Schülern hierzu herangezogen? Und das Moralisieren! Es scheint mir eine der Gefahren der heutigen Landerziehungsheime. Sollte es Ausfluß der Herbart-Zillerschen Schule sein, die Lietz in Jena kennenlernte und der Anschauung Herbarts, daß das Wollen im Gedanken wurzelt, und daß jeder Vorstellungsmasse ein Vorstellungswollen entspricht?

Aber Dr. Andreesen, den Lietz sich zu seinem Nachfolger bestimmt hat, der Leiter von Bieberstein, versteht es besonders gut, die Kapellen lebendig und zur Andacht werden zu lassen. Auch hierin zeigt sich die Fruchtbarkeit von Lietz' Persönlichkeit, daß er sich einen Nachfolger erwählt hat, der fähig ist, sein Werk nicht nur weiter-, sondern auch hinanzuführen.

Hermann Lietz nimmt nach seiner Verheiratung Mädchen in seine Heime auf, einige leben unter den Knaben. Die gemeinsame Erziehung der Geschlechter wird ihm aber darum nicht zum Problem. Es sind viel zu wenig bei ihm, als daß man von einer gemeinsamen Erziehung sprechen könnte, und diejenigen, die mit den Jungen leben, bekommen meist etwas Knabenhaftes oder lassen sich anbeten von einer Schar Verehrer.

Lietz, der sich zum Volke nicht herunterzwingen mußte, sondern dem Gedankenaustausch und gemeinsame Arbeit mit Kleinbauern und Arbeitern von Jugend auf natürlich war, fühlt instinktiv, daß ein starker Widerspruch im Aufbau seiner Landerziehungsheime liegt. Er fühlt, lange bevor der Aufstieg der Begabten in der Bürgerschaft zum Schlagwort wurde, daß für den Proletarier nicht die Möglichkeit, eine höhere Schule zu besuchen, genügt, sondern daß man in erster Linie Lebensverhältnisse schaffen muß, die ihn mit Erfolg geistig arbeiten lassen. Er empfand den Mangel der heutigen Landerziehungsheime und freien Schulen auf dem Lande, der ihnen als Schulen der Reichen und Begüterten innewohnt. Widerspruch liegt in ihrer Organisation, weil die letzte wahre Idee der Gemeinschaft sich schon dadurch nicht in ihnen entwickeln kann und weil dem Proletarier im allgemeinen diese Landheime, die ihm so nottun, verschlossen bleiben. Und so wollte Lietz auf einen vollzahlenden Schüler eine ganze oder halbe Freistelle schaffen. Das gesteckte Ziel konnte er zu seinem Bedauern nicht erreichen — nur in bescheidenem Maße gelang es ihm, Freistellen zu schaffen — er sah sich aber gezwungen, das Schulgeld zu erhöhen.

Eine halbe Stunde Wanderung von der Pulvermühle in Ilsenburg, dem Heim der Schüler der Unterklassen, durch Weidengestrüpp die Ilse entlang, vor uns die Harzberge. Rote Ziegeldächer wachsen aus Wiesen, Gärten und Bäumen heraus, Mühlräder werden sichtbar, das Ganze sonnig und heimelig. Es ist das Lietzsche Waisenhaus, dessen Leiter ein alter Schüler von Lietz ist, zu dem wir wandern. Die Waisenkinder führen alle Arbeiten in Hof, Haus und Stall aus als wirkliche Arbeitskräfte, so daß unter der Führung des Leiters etwas aus dem Gute herausgewirtschaftet wird. Sie haben es sicherlich tausendmal besser, als wenn sie in der Großstadt untergebracht wären bei Pflegeeltern, die tagsüber zur Arbeit gehen*. — Und doch, Hermann Lietz, es tut mir weh, daß ich dein Werk, an dem deine ganze Seele hing, nicht so lieben kann wie du: Die Waisenkinder im Waisenhaus, die Kinder der Reichen und Begüterten in der Pulvermühle. Zweimal am Tage wandern die Waisenkinder zum Unterricht ins Landerziehungsheim, manchmal noch öfter. Die Schularbeiten sollen sie erledigen wie die anderen, daneben aber fest zugreifen in Haus und Hof, manchmal etwas zuviel für den jugendlichen Körper. So ist der Lebensgang der Schüler unterschieden nach Besitz und — wie sonderbar — Hermann Lietz fühlte nicht die innere Unmöglichkeit solcher Verhältnisse. Aber Lietz war trotz der Durchsetzung seiner neuartigen Ideen kein Revolutionär. Auch in seinen Schriften sozialpolitischen Inhalts rüttelt er trotz Erkenntnis der Unmöglichkeiten der heutigen Gesellschaft nirgends an der Grundlage ihres Aufbaues. In ihm lebt noch der patriarchalische Sinn seiner bäuerlichen Väter. Lietz knüpft an das geschichtlich Gewordene an. Obgleich er selbst gegen den bestehenden Staat kämpft — gegen den Staat, der sich gegen die Gründung von Bieberstein wandte und endlich mit den Worten nachgab, auf eigene Gefahr und Verantwortung müsse er seine Dummheiten machen — billigt durchaus kirchliche und politische Bewegungen, die auf Umsturz hinzielen. „Staat und Kirche waren und sind für mich der uns gegebene Grund und Boden, der zwar beständiger, gründlicher Arbeit bedarf, aber nicht verlassen werden soll**."

* Zur Organisation seines Waisenhauses haben Lietz ähnliche Erwägungen geführt wie Pestalozzi, der mit seiner Armenanstalt in Neuhof „Gewerksamkeit" verbinden wollte, und der damals glaubte, daß der Arme zur Armut auferzogen werden müsse. „Denn" — so sagt er — „es ist in allweg Wahrheit, daß jeder Stand des Menschen seine Jugend vorzüglich in den Einschränkungen, Hemmungen, Beschwerlichkeiten seiner älteren Tage üben soll, und ich glaube, das Wesentliche der Lehrzeit eines jeden Berufes bestehe in den Übungen der Beschwerlichkeiten desselben, in der Geduld und Überwindung aller Wünsche, die an einer fortgehenden ununterbrochenen Tätigkeit in künftigen Hauptpflichten hindern würden". Herrn Pestalozzis Briefe an Herrn N. E. T. über die Erziehung der armen Landjugend. Pestalozzis sämtliche Werke, herausgegeben von Seyffarth. Liegnitz 1899, Bd. 3, S. 248. ** Der Deutsche nach dem Kriege. Ein Wort aus großer Zeit. Bühl 1918. Hermann Lietz, Lebens-

Nicht um den selbstgewählten Führer sammeln sich die Heranwachsenden, sondern um „Familienvater" und „Familienmutter", mit denen die Schüler eine engere Gemeinschaft verbindet. Das Leben der großen Gemeinschaft in besondere Familien zu gliedern, schwebte Lietz schon als Ideal vor, als er noch der zynische Frauenverächter war, und Jutta von Petersenn, die in ihrer Herbheit Hermann Lietz Gefolgschaft leistete durch Leben, Kampf und Tod, noch nicht in dem Vierzigjährigen die Liebe zum Weibe in eigentümlich zarter Weise erweckt hatte. So sehr wurde ihm Jutta Lietz, die heute allein dem Werk und den Gedanken ihres Mannes lebt, zur Kameradin, daß er in seinem letzten Willen kaum glaubt, seine Gedanken aussprechen zu müssen, da seine Frau all sein geistiges Wesen in sich aufgenommen hat.

Lietz hat in seinen Lebenserinnerungen* nicht ganz verstanden, das Wesen von Jutta von Petersenn vor uns zu runden, zu gestalten, was sie ihm war. Ein wenig nüchtern rationalistisch wirkt es, wenn er in dem Kapitel, das ihr gewidmet ist, über Zusammensein von Mann und Frau philosophiert.

Lietz war kein künstlerischer Gestalter! Auch in seinen Lebenserinnerungen erzählt er aus seinen Studien- und Wanderjahren nichts von künstlerischen Eindrücken. Wir hören aus dieser Zeit nichts von einer innerlichen Auseinandersetzung mit Werken der Musik oder der bildenden Kunst.

Er war so ganz Tatmensch. Im Grunde eine unkomplizierte, einfache Natur, der mit harter Energie dem Leben und seinen Entbehrungen trotzte — vielleicht hat er deshalb körperlich manchmal seinen Jungen etwas zuviel zugemutet —, der während seiner Studienzeit arbeitete und wieder arbeitete und in den Ferien auf dem elterlichen Gute schuftete wie der letzte Knecht. In Taten wirkte sich das innere Erleben aus. Und so hören wir in der Geschichte seines Lebens nichts von den inneren Stürmen der Jugend, keine Auseinandersetzung mit der Welt, auch nicht in den Jahren, in denen die Jugend sich selbst entdeckt und ihr Sein der Welt aufprägen will.

Frühjahr 1919! Wieder arbeiten die Jungen nach der Mahlzeit auf dem Hof und auf dem Acker, aber Lietz schafft nicht mehr unter ihnen. Die Zeit ist vorüber, wo er der Erste beim morgendlichen Dauerlauf, der Ausdauerndste beim Turnen und bei schwerer Arbeit sein durfte. Auch die Zeit, in der er, die Offiziersmütze der Schneeschuhtruppe auf dem Kopfe, die Gärten durchschritt, auf alles ein wachsames Auge habend; und doch — auch jetzt läßt er nicht ab von seinem Werk: Zwei kräftige Burschen tragen auf einer Bahre den Mann, der als Fünfzig-

erinnerungen. Von Leben und Arbeit eines großen Erziehers. Veckenstedt (Harz) 1920, S. 235. * Lebenserinnerungen, a. a. O., S. 273–285.

jähriger nach der Rückkehr von der Kriegsarbeit, der er sich hingebend widmete, an unheilbarer Krankheit dahinsiecht. Auch im Siechtum lebt er seinen Prinzipien, rücksichtslos gegen das eigene Ich, hingegeben an sein Werk, wie damals, als er keine Zeit fand, einen Rippenbruch und später eine Wirbelverletzung sachgemäß auszuheilen — eine Vernachlässigung, die aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Tod beschleunigt hat. Eine eigentümliche Tragik des Schicksals, die Lietz an seinen eigenen Prinzipien zugrunde gehen läßt.

Die neue Zeit hätte Lietz, wenn er sie erlebt hätte, nicht verstanden, aber die Gründung der ersten drei Landerziehungsheime in Deutschland und ihre Wirksamkeit bedeutet eine neue Epoche, besonders in der deutschen Schulgeschichte. Der Gedanke der genossenschaftlichen Erziehung hat dort neue, eigenartige Befruchtung erfahren. An der Gestaltung der neuen Gemeinschaft hätte Lietz wohl kaum mitarbeiten können. Und doch wird seine Persönlichkeit unter uns lebendig bleiben: Nie dachte er daran, materielle Güter zu sammeln. Wie Abbé verwandelte er seinen Besitz in eine öffentliche Stiftung, für sich und die Familie nur das Notwendige zurückbehaltend.

Die Hingabe an sein Werk, sein Opfer lebt.

Arthur von Rosthorn
Die chinesische Kultur / Eine soziologische Studie

Zu keiner Zeit ist über Kultur so viel gesprochen und geschrieben worden als während des Weltkrieges, welcher die Schäden und Mängel unserer eigenen Kultur so grell beleuchtet hat.

Das Wort Kultur ist in dem verschiedensten Sinne gebraucht und mißbraucht worden, und es wird daher gut sein, klarzumachen, was wir darunter verstehen. Ich denke, wir werden kaum einem Widerspruche begegnen, wenn wir sagen, daß Kultur — im Gegensatze zur Natur — dasjenige ist, was der Mensch — der Einzelne, ein Volk oder die Menschheit — aus sich gemacht hat. Man kann demnach von einer persönlichen Kultur, von der Kultur einer Nation oder der Kultur der Menschheit sprechen.

Gewiß ist die Kultur in hohem Grade von der Natur oder Anlage abhängig; aber diese Anlage ist nach unserer Auffassung nichts anderes als die akkumulierte und organisch gewordene Erfahrung früherer Generationen. Ein zielbewußtes Kulturstreben müßte von dem Satze ausgehen, daß kein Gedanke, kein Wort und keine Tat in der Welt

ganz verloren geht, sondern sich umsetzt in geistige Dispositionen und letzten Endes in Charakter. Im allgemeinen ist aber die Kulturentwicklung kein planmäßig erzielter, sondern ein unbewußter und von vielen Zufälligkeiten mitbestimmter Vorgang, die Resultierende zahlloser Kräfte und Strebungen, ein fließender, ewig veränderlicher Zustand. Jedes Volk und jede Zeit hat ihre eigene Kultur.

Auch innerhalb eines Volkes ist die Kultur nicht etwas einheitliches, sondern trägt ein verschiedenes Gesicht, je nachdem der Gelehrte, Priester, Krieger, Kaufmann, Handwerker oder Bauer ihr Träger ist. Aber so wie ein Fluß trotz vieler Windungen und Gegenströmungen eine allgemeine Richtung hat, so lassen sich auch in der kulturellen Entwicklung eines Volkes, wenigstens innerhalb gewisser Zeiträume, Strömungen und Tendenzen erkennen, welche ihren Charakter bestimmen. Wir glauben an den Fortschritt der Menschheit. Ohne diesen Glauben wäre das Leben sinnlos und trostlos. Und die Kultur ist der jeweilige Stand dieses Fortschrittes.

Das Wort Kultur wird in England und Frankreich nicht in unserem Sinne verstanden: man gebraucht dafür dort den Ausdruck Zivilisation. Durch Entlehnung dieses Wortes hat unsere Sprache zwei synonyme Ausdrücke gewonnen, welche unterschiedlich gebraucht werden. Unter Zivilisation verstehen wir gewöhnlich jene Errungenschaften, durch welche der Mensch allmählich die Herrschaft über die Naturkräfte gewonnen und so nach der materiellen Seite des Lebens hin eine gewisse Unabhängigkeit erlangt hat. Hierher gehört z. B. der Feldbau, die Viehzucht, die Düngung und Bewässerung des Bodens, die Vorratswirtschaft, Schutz gegen Witterungsverhältnisse durch Behausung und Bekleidung, künstliche Erzeugung von Wärme und Licht, Arbeitsteilung und Güteraustausch, aber auch die Organisation zum Schutze gegen äußere Feinde und zur Wahrung der inneren Gesellschaftsordnung. Mit Kultur hingegen bezeichnet man in der Regel die Summe der geistigen und sittlichen Kräfte, welche das Leben der Völker durchdringen und beherrschen, also Religion, Bildung und Kunst.

Es ist klar, daß eine scharfe Grenze zwischen Kultur und Zivilisation nicht gezogen werden kann. Die Kultur schließt, genau genommen, die Zivilisation in sich, insofern auch der materielle Fortschritt durch geistige Kräfte bedingt ist; andererseits ist die Zivilisation eine notwendige Voraussetzung der Kultur, weil erst durch die Befreiung von dem täglichen Kampfe mit der Natur die Kräfte für eine höhere, d. h. spezialisierte geistige Betätigung frei werden. Trotz dieser gegenseitigen Bedingtheit und der Verschwommenheit ihrer Grenzen ist es nützlich, die beiden Begriffe auseinander zu halten, denn in Wirklichkeit sind Kultur und Zivilisation bei Menschen und Völkern sehr verschieden gemischt. Wer würde bestreiten wollen, daß Europa an der Spitze

der Ziviliſation ſchreitet, und doch iſt die Kultur bei uns noch immer das Privilegium einer dünnen Oberſchicht und auch in dieſer mehr nach der intellektuellen als nach der ſittlichen Seite entwickelt. Anderſeits gibt es Völker — ich denke dabei an Italien und China —, denen eine ſehr alte und hohe Kultur nicht abgeſprochen werden kann, deren Ziviliſation aber mit unſerem Maßſtabe gemeſſen als rückſtändig bezeichnet werden muß.

Wir können damit das Gebiet der theoretiſchen Betrachtungen noch nicht verlaſſen. Wir müſſen noch die Beziehungen der Kultur zum praktiſchen Leben ins Auge faſſen und uns die Frage vorlegen, was die treibenden Motive und was der Endzweck aller Kultur ſind? Nun, ich glaube, daß von den älteſten Zeiten bis auf unſere Tage ſich nur ein Motiv als univerſell nnd dauernd wirkſam erwieſen hat, nämlich das Streben nach Glück, und zwar individuellem Glück in dem Leben, in das wir geboren ſind. Das Glück des Einzelnen iſt die bewußte oder unbewußte Triebkraft des Fortſchritts, und jede Kultur erfüllt ihren Zweck in dem Maße, als ſie dieſes Glück zu verwirklichen vermag. Damit iſt nicht geſagt, daß das Glück gerade das iſt, was jeder Einzelne ſich darunter vorſtellt. Es iſt vielmehr nach zwei Richtungen hin eingeſchränkt: erſtens gegenüber den gleichberechtigten Anſprüchen der Mitmenſchen und zweitens durch die Forderungen der Kontinuität und Höherentwicklung der Raſſe. Den Ausgleich der Anſprüche der Individuen beſorgt in mehr oder minder vollkommener Weiſe die Geſellſchaft; ihm dient der Staat und insbeſondere die Rechtsordnung. Die Forderungen der Erhaltung und des Fortſchrittes der Gattung iſt Sache der kollektiven Erfahrung, welche von jeder reiferen Kultur in ihrer Art rezipiert worden iſt. Wir müſſen alſo unſer früheres Poſtulat dahin modifizieren, daß es das letzte Ziel der Kultur iſt, das Leben der Menſchen von Generation zu Generation reicher, wertvoller und glücklicher zu machen. Das Glück des Einzelnen und das der Geſamtheit, die Forderungen des Tages und jene der Zukunft ſind nur ſcheinbare Gegenſätze, in Wirklichkeit ſind es Teile einer Weltordnung, welche ſich gegenſeitig ergänzen und bedingen. Ihre bewußte Syntheſe herbeizuführen, iſt die höchſte Aufgabe jeder Kultur.

Wir haben nunmehr einen Maßſtab gefunden, mit dem wir an die Beurteilung einer beſtimmten Kultur herantreten können: ſie muß erſtens den Angehörigen ihres Kulturkreiſes das Maximum von Zufriedenheit geben, und ſie muß zweitens in der Richtung der Fortentwicklung der Menſchheit liegen, d. h. eine aufſteigende Kultur ſein.

Sehen wir uns nun unter den verſchiedenen Kulturtypen um, ſo finden wir kein Volk, welches beiden Anforderungen genügt hätte. Es gibt heute eigentlich nur drei Typen der Kultur: die europäiſche, die indiſche und die oſtaſiatiſche. Was an älteren Kulturen vorhanden war,

in Vorderasien, Ägypten und Griechenland, ist im Kulturkreise des römischen Reiches verschmolzen und von den Staaten, welche auf den Trümmern Roms entstanden sind, fortgebildet worden. Die Kultur des Islam ist nur eine Schwester unserer abendländischen Kultur, in dem gleichen Boden wurzelnd und relativ spät differenziert. Für eine eingehende Kritik unserer Kultur ist hier nicht der Ort; möge jeder für sich die Frage beantworten, ob sie den Zweck erfüllt hat, die Menschen zufriedenzustellen und ob sie sich in der Richtung bewegt, die zu einer besseren Zukunft führt. Was sie von den Kulturen des Orients auf den ersten Blick unterscheidet, ist ihre außerordentliche Kompliziertheit, hervorgerufen erst durch die vielen Quellen, die sie gespeist haben, und dann durch die rasche Entwicklung der Technik, mit der sie nicht Schritt zu halten vermochte.

Den denkbar größten Kontrast zu unserer Kultur bildet jene Indiens. In dem reichsten Lande der Erde entstand zu einer Zeit, da die Rassenschichtung in der Institution der Kasten erstarrt war, eine Kultur, deren Träger der Priesterstand war und die daher einen eminent religiösen Einschlag hatte. Mit unendlichem Scharfsinn wurde ein Weltbild konstruiert, welches die Menschen aller Schichten mit ihrem Schicksal versöhnen sollte, indem es dessen Unbilden als Folgen früherer Verfehlungen (Erbsünde) deutete, und ihnen ein besseres Leben, nicht in einer anderrn Welt, sondern nach ihrer Wiedergeburt in dieser Welt verhieß. Erst der Buddhismus ging darüber hinaus, und stellte als letztes Ziel des Lebens das restlose Erlöschen, die Erlösung im Nirwana hin. Hierdurch wurde ein Geist der Weltabgekehrtheit großgezogen, welcher den phantasiereichen Inder, den der Kampf mit dem materiellen Dasein nicht ausfüllt, anscheinend befriedigt. Kein System der Welt hat den Grundsatz der Kausalität in der Sphäre der ethischen Lebensführung so konsequent durchgeführt. Dieser Grundsatz ist, wie schon eingangs bemerkt, das Fundament aller wissenschaftlichen und praktischen Ethik. Der „indische Gedanke" ist aber — im Gegensatz zu Europa — dem tatsächlichen Stande der Zivilisation zu weit vorausgeeilt; er hat nicht so sehr das wirkliche Leben befruchtet, als vielmehr den Schwerpunkt ins Jenseits verlegt und die Weltflucht gefördert. Darum hat Indien es nie zu einer nationalen Geschlossenheit gebracht; darum ist es im Kampfe mit robusteren und weniger sensitiven Völkern stets unterlegen und darum steht es noch heute unter den Nationen als der Träumer und der Sonderling da.

Wenn wir uns nun aus der indischen in die ostasiatische Atmosphäre versetzen, so haben wir das Gefühl, aus beklemmender Treibhausluft ins Freie zu treten. Hier ist Erdgeruch; hier sind Menschen, die wir bei aller Verschiedenheit verstehen können. Wenn wir von Äußerlichkeiten absehen, so können wir in Japan das Europa der Feudalzeit

wiederfinden. Der Geiſt der Samurai war auch in unſeren Vorfahren lebendig; die heitere und harmloſe Natürlichkeit des Landvolkes iſt in entlegenen Winkeln unſerer Heimat noch erhalten. Und was China betrifft, ſo iſt es ganz wie wir vom Scheitel bis zur Sohle weltlich orientiert und in der Hauptſache damit beſchäftigt, für ſeine vielköpfigen Familien den nötigen Reis zu beſchaffen. Geübteren Beobachtern kann es aber nicht entgehen, daß hinter dieſem familiären Alltag eine alte Kultur ſteckt, welche die ſchwierigſten ſozialen Probleme, mit denen wir uns abmühen, bereits gelöſt hat. Wenn es die vornehmſte Aufgabe der Kultur iſt, die Menſchen zufrieden zu machen, ſo iſt dieſer Zweck in China in höherem Maße erreicht als in anderen Ländern. Denn nirgends — außer vielleicht noch in Japan — findet man in den breiten Maſſen der Bevölkerung eine ſo ausgeſprochene naive Lebensfreude wie hier. Das iſt eine Tatſache, deren Urſachen wir nachgehen müſſen; dann aber wird noch die Frage zu beantworten ſein, ob dieſe Kultur auch die Eignung beſitzt, der Menſchheit den Weg zu einer volleren Auswertung des Lebens zu weiſen, ob ſie eine führende Kultur zu werden verſpricht.

Wir haben früher zwiſchen Kultur und Ziviliſation unterſchieden; beide haben ihren Anteil an der Geſtaltung des individuellen Lebens. Die Ziviliſation ſchafft die modernen Grundlagen, die Kultur erzeugt die geiſtige Atmoſphäre, die Weltanſchauung und die Gemütsverfaſſung. Dies ſind die beiden Koordinaten, welche das Einzelſchickſal beſtimmen.

Was nun die materielle Seite des Lebens betrifft, ſind die Chineſen nicht beſſer geſtellt wie wir. Im Gegenteil. Die fruchtbaren Teile Chinas ſind dichter bevölkert als die meiſten Länder Europas. Der Chineſe muß durchſchnittlich länger und härter arbeiten als wir. Die Arbeit iſt ihm aber keine Laſt, ſondern etwas ganz Selbſtverſtändliches, eine Pflicht, die er mit guter Laune erfüllt. Denn er weiß, daß der Ertrag ſeiner Arbeit ihm allein zufällt und ſeine materielle Lage nur von ſeinem Fleiße abhängt. Dies hängt mit den allgemeinen Bedingungen des Erwerbslebens zuſammen. China iſt vorwiegend Agrarland. Da es keinen Großgrundbeſitz, oder doch keinen landwirtſchaftlichen Großgrundbeſitz gibt, fehlt der Stand der Lohnarbeiter am Lande gänzlich. Das Land iſt durchweg in Parzellen geteilt, auf welchen die bäuerlichen Familien, ſofern ſie nicht die Eigentümer ſind, in Erbpacht ſitzen. Der Pachtzins iſt unter dem durchſchnittlichen Geldzinsfuß und iſt nicht kündbar. Im Falle der Auflöſung des Pachtvertrages müſſen dem Pächter ſeine Inveſtitionen herausbezahlt werden. Die Folge iſt, daß die Bauern ihre Felder und Gärten durch Generationen wie eigenes Land bewirtſchaften und mit Grund und Boden aufs engſte verwachſen ſind. Beſitzwechſel am Lande iſt etwas höchſt Seltenes und die Exiſtenz des Bauernſtandes eine abſolut geſicherte.

Es wird relativ wenige Familien geben, welche gar kein Land besitzen. Unter einer Familie ist aber in China etwas anderes zu verstehen, als bei uns. Sie umfaßt zum mindestens alle männlichen Nachkommen eines Familienvaters, so lange dieser lebt, samt ihren Familien, d. h. — da die Chinesen sehr früh heiraten — drei bis fünf Generationen. Die weiblichen Nachkommen gehen in die Familien über, in die sie hinein heiraten. Die Familien leben im gemeinsamen Haushalt, solange ihr Oberhaupt lebt, und selbst nach seinem Tode bleibt der Familienverband oft bestehen, indem der älteste Sohn die Leitung desselben übernimmt. Die Wirtschaft innerhalb der Großfamilie hat kommunistischen Charakter. Der Ertrag der gemeinsamen Arbeit fließt in die Familienkasse, die das Familienoberhaupt verwaltet, nicht ohne bei wichtigen Anlässen einen Familienrat abzuhalten. Es ist leicht einzusehen, welch ungeheure Ökonomie dadurch erzielt wird, daß die Familie nicht wie bei uns in jeder Generation in ihre Atome zerfällt, sondern durch mehrere Generationen im gemeinsamen Haushalt lebt. Dies ist gewiß einer der Gründe, weshalb in China auf der gleichen Fläche mehr Leute leben können als anderswo. Es ist auch ein Grund, weshalb alle Menschen, Männer und Mädchen, sobald sie die Reife erlangt haben, in den Ehestand treten. Es gibt keine Junggesellen und erst recht keine alten Jungfern. Die Ehe bedeutet eben nicht die Begründung eines neuen Haushaltes, sondern die Aufnahme einer neuen Arbeitskraft in den schon bestehenden Haushalt. Was das für die Volksvermehrung und die Volksgesundheit zu bedeuten hat, brauche ich nicht näher auszuführen.

Spaltet sich ein Glied der Familie von dem väterlichen Hause ab, sei es daß es eigenes Land erwirbt oder in Pacht nimmt, daß es zur Ausübung eines Gewerbes in die Stadt zieht oder vorübergehend im Auslande Arbeit sucht, so bleibt ihm sein Platz am häuslichen Herde gewahrt. Es verliert nie den Anschluß an seine Familie, übermittelt ihr seine Ersparnisse und setzt sich in der Regel in seinem Heimatsort zur Ruhe. Die Heimatlosigkeit, welche das Proletariat anderer Länder kennzeichnet, gibt es in China nicht. Diese enge Verbindung mit der Scholle ist einer der Grundzüge des sozialen Lebens der Chinesen; ihre Organisation in der Familie und der Sippe ist ein zweiter. Denn auch die selbständigen Familienverbände bleiben durch religiöse und wirtschaftliche Bande in der Sippe miteinander verbunden.

Die Sippe ist eine Kultusgemeinde aller jener Familien, welche sich von einem gemeinsamen Stammvater herleiten. Bekannt ist der Ahnenkult der Chinesen. Er ist in der Tat der Kern der chinesischen Religion; er ist aber zugleich eine eminent soziale Einrichtung. Äußerlich besteht er darin, daß die Gräber der Ahnen instand gehalten werden und die ganze Sippe sich periodisch bei denselben und

der dazugehörigen Ahnenhalle versammelt, um die gemeinsamen Vorfahren zu ehren. Es ist also ein großes Familienfest verbunden mit einem Gastmahl, an dem die Ahnen durch das dargebrachte Opfer partizipieren. Sodann werden die geschäftlichen Dinge erledigt: Repartition der Instandhaltungskosten, eventuell Verteilung der Revenuen aus gemeinsamem Landbesitz, Schlichtung von Familienstreitigkeiten, Erhaltung von Schulen, Unterstützung von Mitgliedern usw. Man sieht, es ist weit mehr als eine religiöse Zeremonie; es ist die Erweiterung der Familienordnung zur Clanorganisation. Manche Ortschaften sind fast ausschließlich von einem Clan bewohnt, was sich in Namen wie „Dorf der Familie Wang" oder „Paß der Sippe Tschang" ausdrückt. In allen Clans herrscht Exogamie; Ehen zwischen Trägern des gleichen Familiennamens sind gesetzlich verboten.

In größeren Orten, wo die Clans gemischt sind, haben sich daneben noch andere Verbände gebildet. Der Mittelpunkt dieser Verbände ist in der Regel der Tempel des lokalen Schutzgottes. Da es keine Staatsreligion und keine offizielle Kirche gibt, ist der Tempel — zumeist eine Stiftung — Eigentum der Gemeinde und diese zunächst ein Verband zur Erhaltung und Verwaltung des Tempels. Der Ausschuß, welcher zu diesem Zwecke gebildet wurde, ist dann nach und nach zum Organ der Selbstverwaltung geworden, das im Laufe der Zeit alle Funktionen eines Gemeinderates übernommen hat. Er wird auf demokratischster Basis gebildet, indem alle eingesessenen Familienvorstände in einer bestimmten Reihenfolge in den Ausschuß gewählt werden. Dieser befaßt sich außer der Verwaltung des Tempelgutes mit allen kommunalen Angelegenheiten, wie Straßen, Schulen, Polizeiwesen, Armenpflege usw. Dabei geht auch das Bedürfnis der Bevölkerung nach Unterhaltung nicht leer aus. In den Tempelgründen finden die „Wochenmärkte" statt, welche zahlreiche Besuche aus den umliegenden Dörfern und der nächsten Stadt anziehen und eine regelmäßige Verbindung mit der Außenwelt herstellen. Diese Märkte finden gewöhnlich alle zehn Tage statt, so zwar, daß die benachbarten Ortschaften unter sich einen Turnus vereinbaren. Ein Hauptereignis ist das Tempelfest anläßlich des Gedächtnistages des betreffenden Schutzpatrons. Nach der obligaten Messe ist der Tag der Volksbelustigung gewidmet. Der Tempelhof und Umgebung werden mit Blumen geschmückt und abends mit Lampions beleuchtet. Teebuden werden aufgeschlagen und Spielereien feilgeboten. Alles ergeht sich in den besten Kleidern angetan und amüsiert sich auf seine Weise. Aber der Höhepunkt des Vergnügens ist es, wenn eine wandernde Schauspielertruppe angeworben wurde und auf einer hölzernen Estrade — der Dorfbühne — unter freiem Himmel spielt. Die Stücke, die da gespielt werden, sind nicht etwa Possen und Bauernschwänke, sondern historische Opern, und mancher Dorfbursche, der nicht lesen kann, kennt

eine oder die andere Oper auswendig. Das Tempelfest aber ist unser Kirchweihtag.

Man sieht also, der Chinese ist in zweifacher Weise in die Gesellschaft eingegliedert, einmal in der Sippe, welche durch den Ahnendienst zusammengehalten wird und die Solidarität der Familieninteressen repräsentiert, und dann in der Tempelgemeinde, welche die Selbstverwaltung auf territorialer Grundlage besorgt und dem Staate gegenüber die Rechte der Bürger vertritt und die Verantwortung für sie trägt. Diese doppelte Verflechtung gibt dem Einzelnen einen ungemein starken Rückhalt. Sie bildet aber zugleich eine heilsame Kontrolle seines Lebenswandels, nicht durch bureaukratische oder polizeiliche Organe, sondern durch Verwandte und Nachbarn. Sie gibt ihm eine soziale Erziehung sondergleichen und eine Schulung in der Ausübung bürgerlicher Rechte und Pflichten, welche den unteren Schichten bei uns vollkommen fehlt. Der Chinese ist daher ein eminent soziales Wesen. Man kann dort in jedes Haus eintreten, ohne Verwunderung zu erregen, geschweige sich einer Unfreundlichkeit auszusetzen. Auf jedem Portal steht ein Willkommengruß und nichts liegt dem Chinesen ferner als der englische Wahlspruch: my house is my castle. Das Leben im großen Familienverbande erzieht ihn zur Geselligkeit und Mitteilsamkeit, die Unterordnung unter die älteren Mitglieder und besonders den Familienvater macht ihn bescheiden und der kommunistische Geist des Haushaltes läßt seine egoistischen Instinkte nicht aufkommen. Deshalb sind gerade die sozialsten Eigenschaften in ihm besonders entwickelt: Genügsamkeit und Hilfsbereitschaft. Sowie der Clan und die Heimatsgemeinde keinen der ihren in Elend verkommen läßt, ebenso wird auch von jedem verlangt, daß er das Seine für das Gemeinwohl tue. Hier wären die sittlichen Voraussetzungen für ein sozialistisches Regime gegeben, welches nur deshalb nicht angestrebt wird, weil es im wesentlichen schon verwirklicht ist. Der Chinese, auch der schlichte Mann vom Lande, hat ein selbstsicheres Auftreten, welches von Überhebung ebensoweit entfernt ist wie von Servilität. Er fühlt sich frei und allen gleich; einen Vorrang begründet nur das Alter und die Bildung.

Die Ehrung des Alters, die von der patriarchalischen Verfassung der Sippe unzertrennlich ist, war allen Völkern vergangener Zeiten gemein und ist erst der lebenden Generation abhanden gekommen. Sie ist eine der Kardinaltugenden des konfuzianischen Moralsystems und aus der chinesischen Gesellschaft nicht wegzudenken. Wo bliebe die Solidarität der Familie ohne die Autorität ihres Oberhauptes? Wo bliebe die Selbstverwaltung der Tempelgemeinde ohne den Rat der Geronten? Wo endlich bliebe der Friede im Haus und auf der Straße ohne den Schiedsspruch der Alten, denen der Respekt vor dem weißen Barte die Anerkennung verschafft? Wenn zwei Leute über ein Geschäft oder sonst-

wie in Streit geraten, ſo iſt keine Polizei da, um den Streit zu ſchlichten, und die Obrigkeit iſt weit entfernt. Doch der erſte alte Mann, der des Weges daherkommt, tritt dazwiſchen, hört beide Teile an und entſcheidet kurzerhand über Recht und Unrecht. Oder, um ein anderes Beiſpiel anzuführen: in dem größeren Teile Chinas, überall dort, wo Reis gebaut wird, müſſen die Felder zeitweiſe unter Waſſer geſetzt werden. Sie werden entweder aus einem fließenden Waſſer oder aus künſtlichen Reſervoirs geſpeiſt und ſind ſo angelegt, daß das Waſſer alle Felder ſukzeſſive berieſelt. Man denke ſich nun eine eigenſinnige, rechthaberiſche Bauernſchaft und dazu die ungeheure Kompliziertheit unſeres Waſſerrechts: der Prozeſſe wäre kein Ende. In China, wo die Waſſerfrage eine unendlich größere Rolle ſpielt als bei uns, wird die Verteilung ganz und gar durch die Dorfälteſten und zwiſchen den Gemeinden geregelt. Aber auch alle anderen Streitfälle werden zum weitaus größten Teile ſchiedsgerichtlich ausgetragen oder durch den Machtſpruch der Alten beigelegt.

Die Bildung kann in Ländern mit unausgeglichener Kultur eine noch größere Schranke zwiſchen Bevölkerungsſchichten bilden als der Unterſchied des Beſitzes. In China iſt dies nicht der Fall. Dadurch, daß prinzipiell und praktiſch jedem, auch dem begabten Jungen aus dem Dorfe, der Weg zur Bildung und dadurch zu den höchſten Ämtern offenſteht, iſt die Klaſſe der Gebildeten durchaus nicht bloß aus den wohlhabenden Kreiſen der Städte rekrutiert, ſondern ergänzt ſich ziemlich gleichmäßig aus allen Teilen des Landes. Bei den Prüfungen beſteht ein numerus clausus für jeden politiſchen Bezirk. Es iſt der höchſte Stolz eines Dorfes, wenn einer oder der andere ſeiner Söhne es zu einem Namen als Gelehrter oder zu einer höheren Würde im Staatsdienſt bringt. Freilich, das Studium, welches über die Dorfſchule hinausgeht, koſtet Geld, und darum überlegt man ſich's, ob die Begabung des Jungen eine ſolche Ausgabe rechtfertigt. Iſt aber dieſe Frage entſchieden, dann bringen nötigenfalls Clan und Gemeinde die Mittel auf, um ihn ſein Glück verſuchen zu laſſen. Denn der Erfolg bringt reichen Lohn. Der Clan gewinnt Anſehen und Einfluß, und der Wohlſtand, den die Karriere mit ſich bringt, kommt auch dem heimatlichen Gaue zugute. Um aber einer Begünſtigung durch die Macht der Stellung vorzubeugen, beſtimmt das Geſetz, daß kein Beamter in ſeiner Heimatprovinz angeſtellt werden darf.

China hat bekanntlich keinen erblichen Adel. Ein kulturell hochſtehendes Land ohne einen Adel in irgendeiner Form iſt weder der Geſchichte bekannt noch gut denkbar. Während der erbliche Ritteradel als Kriegerſtand ſeine Bedeutung verloren hat, und der Geldadel, der hier und dort entſtanden iſt, ein Produkt des kulturloſen Induſtrialismus und Protektionismus iſt, hat den Utopiſten aller Zeiten der Geiſtesadel als

das anzustrebende Ideal vorgeschwebt. Ich will nun nicht behaupten, daß der gesamte Gelehrtenstand, das Literatentum Chinas, aus lauter Geistesheroen und vorbildlichen Charakteren zusammengesetzt ist. Immerhin ist es aber eine Klasse für sich, zu welcher alle Talente aufstreben, welche die Traditionen der Geschichte, der Philosophie und Kunst verkörpert und deshalb die Achtung des Volkes genießt. Dieser Adel hat den Vorzug, daß er mit jeder Generation erlischt und sich unaufhörlich aus dem Volke ergänzt und verjüngt. Hierdurch bleibt der Zusammenhang mit dem Volke gewahrt; da jeder die Möglichkeit hat, in die bevorzugte Klasse aufzurücken, sind alle an dem Bestande derselben interessiert. Zwar haben nur wenige der Graduierten das Glück, in die Beamtenlaufbahn zu gelangen und besteht neben dem geringen Beamtenstande ein zahlreiches gelehrtes Proletariat, aber auch dieses genießt ein Prestige wie in keinem anderen Lande. Es bildet die öffentliche Meinung, vermittelt den Verkehr mit den Behörden und stellt allerorts die Honoratioren, die gentry, welche in der Selbstverwaltung die führende Stimme hat.

Ähnlich wie auf dem Lande ist auch in der Stadt der bessere Teil der Bevölkerung, insbesondere Handel und Gewerbe, vortrefflich organisiert. In vielen Städten leben die Gewerbetreibenden derselben Branche noch geschlossen beisammen. Da gibt es Straßen der Tischler, Sattler, Lackierer usw. Sie haben ihre Zünfte wie die Kaufleute ihre Gilden, welche einerseits die Interessen ihrer Mitglieder wahrzunehmen haben und andererseits für deren ordentliche Gebarung verantwortlich sind. Diese kollektive Verantwortlichkeit ist gewiß ein Hauptmoment, welches den chinesischen Kaufmann zu einem der reellsten der Welt gemacht hat. So ausgezeichnet ist sein Ruf, daß selbst fremde Firmen in Japan sich fast ausschließlich chinesischer compradores, d. h. Geschäftsvermittler, bedienen. Neben den Zünften und Gilden gibt es in den größeren Städten noch Klubs oder Landsmannschaften. Jede Provinz hat in der Hauptstadt und den großen Handelsplätzen ihren Klub, wo die engeren Landsleute zusammenkommen und Zureisende aus der Provinz gastliche Aufnahme finden. Der Klub dient vorwiegend der Geselligkeit und Wohlfahrtszwecken und ist erst in neuester Zeit auch zu einem politischen Zirkel geworden.

Wir haben gesehen, daß die Mehrzahl der Aufgaben, welche bei uns der Staat übernommen hat, in China von der Gesellschaft besorgt wird: Polizei, Schule, Rechtsschutz, Armenfürsorge, Kultus usw. Es bleiben dem Staate eigentlich nur drei Funktionen: das Heerwesen, die höhere Justiz und die Reichsfinanzen. Die zwei letzten Funktionen sind in den unteren Instanzen vereinigt. Die Armee war bis vor wenigen Jahren ein Söldnerheer von geringer Stärke. Die Finanzverwaltung ist lediglich ein Apparat, um den Aufwand für den Hof, das Heer und

die Beamtenschaft aufzubringen. Der Staatshaushalt betrug bis zum Jahre 1900 nicht mehr als 300 Millionen Mark, d. i. kaum eine Mark pro Kopf, und die Verwaltung zählte gegen 1500 Beamte oder einen Funktionär auf 200000 Einwohner. Man kann sagen, daß in China weniger regiert wird als in jedem anderen Lande. Nur so ist es erklärlich, daß eine unblutige Revolution die mehrtausendjährige Monarchie mit einem Schlage beseitigen und eine Scheinrepublik aufrichten konnte, ohne daß das Volk an dieser Umwälzung einen regeren Anteil genommen hätte. Mochte in Peking ein Kaiser regieren oder ein Präsident, es war ihm gleichgültig, solange die Steuern nicht erhöht wurden und die Soldaten nicht plünderten. Alles, was den Staatsbürger unmittelbar berührte, war durch die Selbstverwaltung geregelt und wurde durch den Wechsel der Regierungsform in keiner Weise tangiert. China ist eben das demokratischste Land der Erde und dem Staate ist eigentlich nur jene Funktion eingeräumt, für welche er da ist: Schutz des Landes gegen äußere Feinde und Erhaltung des inneren Friedens. Heute, wo die ganze Welt in Waffen starrt und selbst in demokratischen Staaten diktatorische Gewalten herrschen, muß uns China als ein Land erscheinen, wo die Devise der französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in einem Maße verwirklicht ist, von dem wir weiter denn je entfernt sind.

Nachdem wir ein ungefähres Bild von der chinesischen Zivilisation gewonnen haben, wollen wir noch einen Blick auf das geistige Leben der Nation, die Kultur im engeren Sinne, werfen. Das geistige Leben hat — das kann nicht geleugnet werden — eine gewisse Uniformität. Auch China hat seine geistigen Revolutionen, die Kämpfe entgegengesetzter Weltanschauungen durchgemacht. Ich erinnere an die mächtigen Bewegungen, welche der Taoismus, der Buddhismus und zuletzt — im 16. und 17. Jahrhundert — die katholische Kirche im Lande hervorgerufen haben. Doch die bodenständige Religion, der Konfuzianismus, hat über alle fremde Systeme gesiegt und ist zur Nationalreligion geworden.

Was ist der Konfuzianismus? Er ist keine Religion in unserem Sinne, denn er besagt nichts über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit oder über das Leben nach dem Tode. „Wir kennen nicht einmal das Leben, wie sollen wir etwas über den Zustand nach dem Tode wissen?" So sprach Konfuzius, und so denkt ganz China. Der Mensch hat vollauf damit zu tun, sich das Leben auf dieser Erde leidlich zu gestalten, und wenn er seine Zuflucht ins Jenseits nahm, so war dies gewöhnlich ein Zeichen, daß ihm jenes Leben unerträglich geworden war. So auch in China. In Zeiten des Verfalles, der Korruption und inneren Verwüstung hat stets der Aberglaube der Taoisten um sich gegriffen, oder das Volk ist in Haufen in die buddhistischen Orden ein-

getreten. In Zeiten der Ruhe und Erholung hat dann immer wieder der gesunde Nationalismus die Oberhand gewonnen, der dem chinesischen Geiste entspricht und in der Lehre des Konfuzius seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat. Eine soziale und wirtschaftliche Ordnung, wie wir sie kennen gelernt haben, wäre mit der weltfremden Mentalität des Inders unvereinbar; sie setzt den common sense und die Selbstdisziplin des Chinesen voraus. Die spekulativen Religionen sind aus China nicht verschwunden, aber ihr Einfluß geht nicht in die Tiefe. Die Leute aus dem Volke wenden sich gewohnheitsmäßig an wundertätige Heilige, wenn sie etwas brauchen: Kindersegen, die Heilung von Gebrechen oder gutes Wetter, und die buddhistischen Klöster sind selbst für Gebildete beliebte Stätten kontemplativer Erholung und ästhetischen Genusses; aber ihre geistige Struktur ist durchaus konfuzianistisch, positiv und praktisch.

Ist der Konfuzianist Agnostiker in bezug auf außerweltliche Dinge, so lehrt er um so eindringlicher die Pflichten, die uns als Menschen und Bürger obliegen. Diese Lehre ist so in den Geist des Volkes eingedrungen, daß man behaupten kann, die Weltanschauung der Chinesen sei uniform wie ihre Kleidung. Die Lehre ist einfach ein Spiegelbild des Lebens ohne die Flecken, welche die Wirklichkeit bisweilen entstellen. In diesem Sinne, als ein geistiges Band, welches sich um die ganze Nation schlingt, ist der Konfuzionismus eine Religion wie nur eine. Sein Fundament ist Liebe zu den Eltern, Verträglichkeit unter Geschwistern, Respekt gegenüber dem Alter, Treue gegen Freunde und Loyalität gegen den Fürsten. In Parentheſe sei bemerkt, daß diese Maximen im Feudalzeitalter entstanden sind. Ist die Familie wohlbestellt, heißt es weiter, dann ist es auch das Fürstentum; ist das Fürstentum wohlgeordnet, dann ist es auch das Reich. Darum beginnt alle Staatskunst bei der Selbstzucht des Individuums.

Wie klar und einfach! Und doch gibt es Leute, die glauben, man brauche sich nur in den Besitz der Macht zu setzen, und alles andere werde von selbst folgen. Wenn wir *etwas* von China zu lernen haben, so ist es dies, daß eine wahre Demokratie, eine solche, die Halt und Dauer haben soll, von unten hinauf gebaut werden muß und nicht von oben herunter. Sozialismus und Kommunismus sind ethische Probleme, und Freiheit ist nicht durch Aufpeitschung der Leidenschaften, sondern nur durch ihre Zügelung zu erringen.

Es fehlt mir die Zeit, auf Kunst und Wissenschaft näher einzugehen. Wir tun uns ungeheuer viel zugute auf unsere technischen Errungenschaften. Der Erfinder einer neuen Maschine bedarf gewiß viel Scharfsinn und Wissen. Ihm aber stehen Hunderttausende von Menschen gegenüber, welche durch dieselbe Maschine zu einer geisttötenden mechanischen Arbeit verurteilt werden, welche viel tiefer steht als die des

gelernten Handarbeiters. Wieviel höhere Anforderungen ſtellt und menſchlich wieviel wertvoller iſt die Arbeit eines Töpfers, eines Lackſchnitzers, eines Kunſtſchmiedes uſw., welche die unerreichten Erzeugniſſe der chineſiſchen Kunſtinduſtrie hervorgebracht haben. In Japan iſt der Kunſtſinn dem Volke ſo in Fleiſch und Blut übergegangen, daß die einfachſten und billigſten Gebrauchsgegenſtände oft wahre Wunder des Geſchmacks und der Erfindungsgabe ſind. Gewiß erſpart die Maſchine viel menſchliche Arbeit; ob dies aber ein uneingeſchränkter Gewinn für die Geſellſchaft iſt, iſt noch ſehr die Frage. China, das noch keine entwickelte Großinduſtrie hat, hat auch kein Proletariat und keine Arbeitsloſen.

Mit der Wiſſenſchaft iſt es wie mit dem Reichtum. Den wenigen Reichen ſtehen ungeheure Mengen Armer und Ärmſter gegenüber. Nicht das Land iſt das reichſte, welches die größte Zahl Gelehrter hat, ſondern jenes, wo die Bildung am weiteſten verbreitet iſt. Und Wiſſenſchaft und Bildung ſind zwei ganz verſchiedene Dinge. Die Wiſſenſchaft an ſich iſt kein wertvolles Gut; ſie kann aber zu einem ſolchen werden, wenn ſie zur materiellen Wohlfahrt und zur moraliſchen Hebung der Völker verwendet wird. Der Chineſe beweiſt auch hierin ſeinen praktiſchen Sinn; ihm gilt jenes Wiſſen als das wertvollſte, welches die meiſten Beziehungen zum Leben hat, alſo nicht techniſche Kenntniſſe, ſondern die Humaniſtik: Geſchichte, Philoſophie, Poeſie und Kunſt. Die Technik und Organiſation laſſen ſich bald nachholen, wie Japan bewieſen hat. Die Kultur hingegen iſt eine Pflanze, die langſam wächſt und vieler Pflege bedarf. Ihre Blüten und Früchte ſind es, welche die Menſchen innerlich reicher machen und über die bloße Befriedigung der Notdurft emporheben.

Brauche ich noch die Frage zu beantworten, ob die chineſiſche Kultur auch in der Richtung der Höherentwicklung der Menſchheit liegt? Ich glaube, Sie werden mir dies erlaſſen. Und doch, es iſt ebenſo unmöglich, dieſe Kultur nach Europa zu verpflanzen, wie die unſere nach China. Früher, vor der Ära des Weltverkehrs, konnten die verſchiedenſten Kulturen nebeneinander beſtehen. Heute, wo ſie täglich in Berührung kommen, muß entweder ein Ausgleich ſtattfinden, oder eine von ihnen muß weichen.

Die Menſchheit hat mehrmals vielverſprechende Anläufe genommen — in Indien, in Griechenland, in Peru — und iſt durch die Ungunſt der Verhältniſſe immer wieder zurückgeworfen worden. Dieſe Kulturen ſind ja nicht ganz verloren; was an ihnen lebensfähig war, kann in unſerer Mitte wieder aufblühen. Die Auseinanderſetzung unſerer Kultur mit der chineſiſchen kann nicht ausbleiben. Gelingt es ihr, dieſes Dritteil der Menſchheit zu erobern und zu aſſimilieren, ſo wird wieder eine alte Kultur — die älteſte unter den lebenden — von der Erde ver-

schwinden. Es kann aber auch sein, daß wir nach dem furchtbaren Zusammenbruche, den wir erlebt haben, uns besinnen und an eine Revision unserer Anschauungen und Ziele schreiten. Daß wir hierbei sehr viel von China lernen können, glaube ich, hier gezeigt zu haben. Es muß nur der Kulturwille da sein, nicht nur bei uns, nicht nur beim deutschen Volke, sondern in der alten und der neuen Welt.

Emil Ungerer / Wirklichkeitslehre*

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit und, was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. „Diese Stelle aus Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", hat in den Systemen der Philosophen, die sich als seine Nachfolger betrachteten, eine glänzende Bestätigung gefunden. Von immer neuen Ansatzpunkten aus haben Fichte, Hegel und Schelling, Schopenhauer und Herbart versucht, den Kern aller Wirklichkeit zu erfassen, den Schleier der Diesseitserfahrung zu zerreißen, um die Züge des verborgenen Götterbildes zu schauen. Daß der Weg in die jenseitige Welt nur durch die Gefilde der diesseitigen führen könne, daß Metaphysik auf den Ergebnissen der Kritik der Erfahrung aufbauen müsse, diese Forderung Kants wurde am besten durch den letzten großen Metaphysiker, durch Eduard von Hartmann erfüllt, dessen Gedankengebäude auf dem festen Grund der Einzelwissenschaften ruht. Aber gerade die Subjektivität der Hartmannschen Philosophie trotz der Anlehnung an Natur- und Geisteswissenschaften, die verhältnismäßig vereinzelte Anerkennung, die sie fand, schien denen recht zu geben, die wie viele Neukantianer und die Positivisten die Zeit metaphysischer Systeme nun doch endgültig entschwunden glaubten. Philosophie schien aufgelöst in eine Logik der Wissenschaften und in eine Gruppe von Lehren wie Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie, die gewisse Regeln menschlicher Verhaltensweisen untersuchten oder vorschrieben. Das Wissen des Menschen und die gültigen Ziele seines Handelns waren Gegenstand grundverschiedener Untersuchungen, die letzthin nur durch das Wort Philosophie infolge althergebrachter Ge-

* Dieser Aufsatz ging bereits vor 2 Jahren bei der Schriftleitung ein und konnte äußerer Umstände wegen erst jetzt veröffentlicht werden. (Leit.)

wohnheit verbunden waren. Und doch regte sich immer wieder bis in unsere Tage auch in der Philosophenzunft selbst das metaphysische Bedürfnis; Wilhelm Wundt schrieb sein „System der Philosophie", und Oswald Külpe mühte sich wie der Diltheyschüler Frischeisen-Köhler um die Bewältigung des Wirklichkeitsproblems. Der jüngste und selbständigste Versuch, zu einem Erfassen der Wirklichkeit vorzudringen, wurde während des Weltkrieges abgeschlossen: Hans Drieschs Philosophie, niedergelegt in den Werken „Ordnungslehre*" und „Wirklichkeitslehre**". Wie alle großen Systeme stellt sie die menschlichsten aller Probleme, die Fragen nach dem Sinn unseres Lebens, dem Ziel unseres Schaffens, den Gründen unserer sittlichen Betätigung in den großen Zusammenhang der Wirklichkeitsergründung. Von größter allgemeiner Bedeutung wird diese Philosophie aber durch ihr Ziel, die Subjektivität der bisherigen Systeme, ihre Zufälligkeit zu überwinden zugunsten unerbittlicher methodischer Selbstzucht des Denkens, durch das Bestreben, lieber auf gerundete Antworten zu verzichten, um dafür alle Fragen richtiggestellt zu haben, durch die Absicht, weniger ein System der Hypothesen als ein System der Probleme zu schaffen. Nicht nur als Kunstwerk einer schöpferischen Persönlichkeit wie die bisherigen philosophischen Gedankengebäude will dieses neue Werk gewertet werden, sondern als ein Versuch, im Gebiete der Metaphysik nach jenem von Kant vermißten „öffentlichen Richtmaß" zu streben, ihr dieselbe gemeinsame Grundlage des Denkens, denselben Grundstock einheitlicher Fragestellung als Voraussetzung bleibender Ergebnisse zu schaffen, wie sie die sachlichen Einzelwissenschaften besitzen, Philosophie als Grundwissenschaft auch zur strengen Wissenschaft zu machen.

Der methodische Unterbau der Philosophie Drieschs, ihr Verfahren, ist in seiner festgefügten Folgerichtigkeit ohne Zweifel geeignet, ein solches Fundament einer künftigen Metaphysik vom Range einer Wissenschaft zu werden, mag auch über die Einzelheiten seiner Ergebnisse noch heftiger Streit entbrennen. Kennzeichnend für seine Art, zu philosophieren, ist ein sicheres Gefühl für die Wertigkeit der Probleme. Nicht von beliebiger Fragestellung aus, vor allem nicht mit der Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis hat Philosophie zu beginnen. Ihr Ausgangspunkt ist vielmehr mein Wissen um das dreieinige Erlebnis „Ich weiß Etwas" oder „Ich habe (bewußt) Etwas". Solipsistisch mag man diesen mit Descartes gemeinsamen Ausgangspunkt nennen, wenn man sich bewußt ist, daß es sich nicht um einen dogmatischen Solipsismus der Erkenntnistheorie oder Metaphysik, sondern um einen methodischen Solipsismus der Logik handelt. Von diesem „Ich weiß

* Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teils der Philosophie (E. Diederichs. Jena 1912). ** Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch (E. Reinicke. Leipzig 1917).

um mein Wissen um Etwas" aus werden die Ursetzungen und Urforderungen der allgemeinen Ordnungslehre entwickelt — Forderungen an die Gegebenheit und für das setzende Ich — auf denen sich die Lehre vom Sosein und die Werdenslehre, die Naturordnungslehre und die Lehre von der Eigenerlebtheit stufenweise aufbauen. Nicht an Hand eines vorher willkürlich entworfenen Leitfadens, sondern aus der Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang der Denkforderungen ersteht das Gebäude der ganzen Ordnungslehre. Nicht aus einer obersten Setzung wird seine Deduktion versucht wie im System des Spinoza; nicht durch den Umweg über Gottes Wahrhaftigkeit wie Descartes entgeht Driesch dem Bannkreis des „Ich bin als Denkender" oder „Ich erlebe denkend", sondern durch die Besinnung auf mein Ordnungserleben in der Erlebtheit überhaupt, um mein ursprüngliches Schauen von Ordnungsbestandteilen und ihre Verknüpfung, durch die Heraushebung des Einheitlichen, Unzerlegbaren, der Letztheiten an Ordnung, deren Anteil an immer verwickelteren Ordnungszusammenhängen die fortschreitende Prüfung des gesamten Erlebens aufzeigt. Da alle Setzungen und Forderungen der Ordnungslehre nur Setzungen und Forderungen für das denkende Ich sind, so tritt in ihr selbst die Frage nach einer „Wirklichkeit an sich" gar nicht auf, und sie würde überhaupt nicht auftreten, wenn Ordnungslehre nicht an drei Punkten über sich selbst hinausweisen und so ihrerseits eine „Begründung" durch eine andersartige Lehre, eine „Wirklichkeitslehre", fordern würde. Denn in drei Fragen mündet Ordnungslehre aus, die sie selbst nicht beantworten kann: Was bedeutet es, daß ich Natur als in sich verknüpften Zusammenhang des Werdens aussondere? Was bedeutet es, daß ich meine Seele setze als Einheitsbezug für das Werden meiner Eigenerlebtheit, als ein gleichsam Reicheres, als „ich" selbst bin, und dazu mit Natur verknüpft? Was bedeutet mein sittliches Fühlen, dieses Anzeichen einer Zugehörigkeit zu überpersönlich sich entwickelnder Gemeinschaft, als ein über „mich" Hinausgreifendes?

Nur eine Wirklichkeitslehre kann diese Fragen beantworten. Wie aber kann es für mich Wirklichkeitslehre überhaupt geben? Was kann dem Ich, dem alle Gegebenheiten als seine „gehabten" Erlebnisse erscheinen, ein „Für sich", eine das Gegebene in seiner Allheit begründende, mitsetzende Wirklichkeit verbürgen? Gar nichts anderes als eben jener unbefriedigende Ausgang der Ordnungslehre selbst, die mit Notwendigkeit Fragen aufwirft, die sie grundsätzlich nicht beantworten kann, nichts als der Anspruch, daß es auf berechtigte Fragen des Denkens Antworten geben müsse, nichts als die Hoffnung, daß auch die Antworten auf diese Fragen „wißbar" sein möchten. Keinen Zwang gibt es, eine Wirklichkeit anzuerkennen als den Willen des denkenden Ich, eine solche Wirklichkeit als Antwort auf sinnvolle Fragen zu setzen, und zwar eine so

beſchaffene Wirklichkeit, daß denkmäßige, ordnungshafte Ausſagen über ſie möglich ſind. Wirklichkeitslehre kann daher keine „Ontologie" ſein, die aus einem ſchlechthin notwendigen „Weſen" die Einzelheiten der Gegebenheit folgert, deduziert, ſondern ein an Hand der geordneten Gegebenheit ins Dunkle hineintaſtendes Wagnis des Erkennens, ein denkhaft erfindender Verſuch, Ordnungszüge der Wirklichkeit feſtzuſtellen, welche die Ordnungszüge der Gegebenheit mitſetzen möchten. Kein höheres, aber auch kein geringeres Erkenntnismittel eignet ſo der Metaphyſik, als es der Naturwiſſenſchaft zukommt: auf induktivem, vermutungshaftem Wege ſucht ſie die höhere Geſetzmäßigkeit, welche vereinzelt, unverbunden nebeneinander ſtehende Geſetzmäßigkeiten niederer Ordnung „erklärt", „mitſetzt", in Zuſammenhang bringt. Nur vielfältiger und darum gefahrvoller, ungewiſſer ſind die Möglichkeiten, die ſich dieſer induktiven Metaphyſik darbieten, ſchwieriger iſt die „Verifizierbarkeit" ihrer gewonnenen Setzungen. Wenn es überhaupt denkbares, wißbares Wirkliches geben ſoll, ſo müſſen für dieſes die Urordnungszeichen aller Gegebenheit gelten, es muß einen Sinn haben, von Daſein und Soſein, von Beziehung und Gliedordnung (Zahl), von Mannigfaltigkeit des Wirklichen zu reden. Leitfaden, insbeſondere dieſer induktiv erfindenden Metaphyſik, iſt der Satz der allgemeinen Ordnungslehre, daß der Grund, das Mitſetzende, nicht ärmer ſein darf an Grad der Mannigfaltigkeit als die Folge, das Mitgeſetzte, daß alſo das Wirkliche, der Gegenſtand der Wirklichkeitslehre, nicht ärmer ſein darf an Mannigfaltigkeit als das Gegebene, der Gegenſtand der Erfahrung, den es begründen, mitſetzen ſoll. Mit dieſen Mitteln wird verſucht, die Wirklichkeitsbedeutung der Sondergegenſtände der Ordnungslehre, vor allem der Räumlichkeit, des Werdens und der Kauſalität als Verknüpftheit des Werdens, des Beſtehens von Allgemeinem neben Beſonderem und der Forderung einer Ganzheit der Erfahrung feſtzuſtellen, um ſchließlich mit dem Problem des Leidens an der Unganzheit, an dem Bruchſtückhaften alles Erlebbaren und ſeinem menſchlich eindrucksvollſten Teilproblem des Todes die Unſterblichkeits- und Gottesfragen aufzuwerfen.

Den Weg gewieſen und abgeſteckt zu haben, der ins dunkle Land der Wirklichkeit führt, das iſt das Verdienſt Drieſchs um die Philoſophie und ihre Methode. Welchen Ausblick aber vermag man von jenem neuen Pfad in die unbekannten Gefilde zu gewinnen? Welche Antriebe ſchenkt die erlangte Einſicht dem Tat-Wollenden, dem handelnden Menſchen?

Es iſt faſt ein Unrecht gegen Drieſchs Metaphyſik, wenn man die Umriſſe des aus ſeinem Werke durchſchimmernden Wirklichkeitsbildes loslöſt von dem ſorgſam erwägenden Verfahren ſeiner Erringung, weil man die vorſichtig einſchränkenden Beſtimmungen, die Gründe und

Gegengründe, die tastenden Versuche nach begrifflicher Bewältigung des nur Geahnten nicht mit aufnehmen kann, weil man die Rangordnung und das notwendige innere Gefüge der Probleme zerstört, weil man mit kargen Worten überall zuviel und zuwenig sagt. Und doch muß diese Ablösung der Grundzüge inhaltlicher Metaphysik von dem Gang der Methode, muß eine Wiedergabe seiner Lehre von der Wirklichkeit unabhängig vom Forschungsweg und der Darstellungsart des Philosophen gewagt werden, wenn man die Bedeutung seiner Ergebnisse würdigen will. Keinesfalls darf man ein abgerundetes, in fertige Formen gegossenes System erwarten von einem Versuch, induktiv den Gestalten nachzuspüren, in denen Wirklichkeit sich für unsere Erfahrung vergegenwärtigt; Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten bleiben stehen für ein ehrliches Denken, das auch vor der Bitternis einer grundsätzlichen Unentscheidbarkeit der tiefsten Probleme nicht feige zurückweicht. Aus dem unstillbaren Drang des Fragens ist diese Philosophie geboren, aus der Notwendigkeit, eine Ordnung aller überhaupt sinnvollen Fragen aufzuzeigen. Aus der Form der möglichen Fragen oft mehr als aus den Antworten, die zur Stunde gegeben werden können, bauen sich die Schatten der Wirklichkeit.

Letztes, unauflösbarstes Erlebnis des Ich ist, daß es erlebt, daß es „weiß", daß es bewußt „Etwas" „hat", und daß dieses „Wissen" ein Schauen von Ordnungsbedeutungen ist, die letzten Endes nicht erworben werden, sondern da sind, ja als ein „Vorwissen" und „Vorwollen" von Ordnung schon vor allem besonderen Erleben da sind. Will das Ich also aus den Banden der Ichgehabtheit, aus den Fesseln des Solipsismus heraus, so muß es „Erleben", genauer „Wissen" oder ihm Entsprechendes als Urbeziehungsart des Wirklichen setzen. Das Wirkliche muß wirklichkeitswissend sein, wenngleich in einem anderen, höheren Sinn des Wortes „wissend" als das persönliche Einzelich; in ihm muß es in irgendeiner Form die Ich-Gegenstands-Beziehung, das Subjekt-Objekt-Verhältnis geben. In vielen Ichpunkten (— teilweise wenigstens den von der Naturordnungslehre gesetzten „lebenden Wesen" entsprechend, die sich verhalten, „als ob" sie selbst seelenhaft wären, Einzelbewußtsein hätten —) „weiß" das Wirkliche von sich, erlebt Wirkliches Wirklichkeit — wie sie das menschliche Einzelbewußtsein in der Form der „Erscheinung", im Rahmen des „Ich weiß Etwas" erlebt. Da nun der ordnende Ichpunkt als Wirklichkeitsteil im Besitz der Ordnungszüge des Wirklichen ist, gilt es, aus den Formen des Icherlebten die Formen des Wirklichkeitswissens herauszuschälen.

Alle Züge innerer Einheit, welche Ordnungslehre in der Gegebenheit aufzeigt, müssen einer inneren Einheit oder, wie Driesch lieber sagt, der Ganzheit der Wirklichkeit Widerspiegelung sein. Nur aus Wirklichkeitsganzheit kann Ganzheit der Erfahrung erklärt werden. Der

Räumlichkeit als einer Ordnungsform des Gegebenen muß ein besonderes, wenngleich nichträumliches Beziehungsgefüge im Wirklichen — des „Wirklichkeitswissens" — ebensowohl entsprechen als dem durch den Ordnungsbegriff der Zeit gekennzeichneten erfahrungshaften Werden in Natur und Seele. Die Tatsache des Bestehens von „Klassen" mit vielen möglichen „Fällen" im Bereiche der Natur, welche die Aufstellung von Naturgesetzen ermöglicht, ebenso wie das Vorhandensein des stufenweise „Allgemeinen" im Besonderen, auf dem alle Systematik beruht, ferner die durchgängige Folgeverknüpftheit des Werdens im Anorganischen wie in den besonderen Gestaltungen des Organischen und Seelenhaften, die „Kausalität" also, sind Anzeichen solcher Ganzheitszüge der Wirklichkeit. Alle Besonderheit jedoch des Hier und Jetzt, d. h. aber die zeitlich-räumlichen Besonderheiten der „Materie", und alle „Empfindungsinhalte" oder „reinen Solchheiten" des Gegebenen lassen keine Beziehung zu der Beschaffenheit des Wirklichen zu, sie bleiben „zufällig", und die Solchheit oder „Qualität" des Wirklichen bleibt unerkennbar. So steht die Wirklichkeitslehre vor ihrem schwersten Problem: Läßt sich die ganze Erfahrung bis in die dann nur scheinbar „zufälligen" Einzelheiten hinein, bis zu den letzten Diesheinzigkeiten (Haecceitates) der Gegebenheit aus einer einzigen, ganzen, allgemeinen Wirklichkeit, aus dem einen, vollständig verstandenen Begriff „die Ordnung" erklären, oder muß grundsätzlich neben ordnungshaft Allgemeinem, Vernünftigem Zufälliges, Nichtordenbares, Widervernünftiges stehen? Muß es bei den einzelnen Geschehens-Gesetzen der Ordnungslehre sein Bewenden haben oder wird die Ganzheit des Geschehens zum Einen Gesetz, das jedem Einzelgeschehen seine Stelle fest bestimmt? Diesen Urzwiespalt zwischen Ordnungsmonismus und Ordnungsdualismus entscheidet Driesch zugunsten des zweiten. Dem Monismus, dieser geheimen Sehnsucht des schauenden Ich, diesem Ziel alles Wissenwollens, ersteht ein übermächtiger Gegner im Zufall, übermächtig, weil er auf das eigenste Gebiet des Wissens übergreift im Irrtum, in der ewigen Verbesserungsfähigkeit aller Aussagen über Naturallgemeines, die aus dem Gekettetsein des Ich oder besser der Seele an einen „Leib", an die Stofflichkeit, fließt. Daß der Irrtum so auf einer Bedingung unserer geistigen Organisation beruht, aus der Gegebenheit wegen ihres Soseins nicht wegzudeuten ist, macht ihn (neben dem „Bösen") zum Totengräber des Ordnungsmonismus. Es gibt also auch in der Wirklichkeit beides: Ordnungshaftes und Ordnungswidriges, es gibt Ganzheit und den Zufall bei der Einprägung der Ganzheit in den Stoff. Trotz aller Anerkennung des Bestehens von Nichtganzheit innerhalb der Urbeziehungen des Wirklichen muß aber Wirklichkeitslehre bemüht sein, so wenig als möglich Abweichungen vom Ordnungsmonismus zuzulassen; denn sie hat Einheitliches an

Wirklichkeitsordnung (d. h. Ganzheit) festzuhalten, wo sie es irgend findet.

Noch eine andere Erkenntnis ergibt sich aber aus der Einsicht in das Wesen des Wissens und unserer an einen Leib gebundenen Seele. Da alle inhaltliche Bereicherung aus der Wahrnehmung stammt, d. h. alles durch das Gedächtnis seelenhaft Aufgespeicherte und Eingeordnete auf dem Wege über die Stofflichkeit Gegenstand des wissenden Ich wird, so ersteht die Frage, was im Tode aus der Seele wird, wenn ihre stoffliche Grundlage der Vernichtung verfällt, und als Gegenstück dazu, was aus der Wirklichkeit wird, wenn wir alle seelenhaften lebenden Einzelwesen gestorben denken. Die Beantwortung steht im engsten Zusammenhang mit der oben gegebenen Wesensbestimmung des Wirklichen. Da das Wirkliche, das überpersönliche Ganze „wissend" ist, d. h. Ich-Punkte und Ich-Gegenstände in sich enthält, so muß es auch nach Aufhebung der persönlichen Einzelwesen noch Wissen geben, d. h. aber es muß Unsterblichkeit in irgendeinem Sinn geben, sei es als „ewig" in der Zeit weiterlebendes Einzel-Ich, sei es als Eingehen in ein überpersönliches zeitlos Wissendes, in ein Über-Ich, von dem das Einzel-Ich sich entweder als Teil weiß oder in dem es unter völliger Vernichtung seines Seins als Einzel-Ich (auch des „Gedächtnisses") untergeht. Welche von diesen Möglichkeiten verwirklicht sei, vermag Wirklichkeitslehre nicht zu entscheiden — künftige Erweiterungen unseres Wissens über nichträumliche Vermittlung seelischen Wirkens, mögliche Erfahrungen über das „Wirken" Verstorbener vermöchten vielleicht auch der Metaphysik hier weiter zu helfen —, aber daß der Tod in ein Wissens- und Ganzheitssein führt, das jedenfalls nicht in Form meines „Ich weiß Etwas" „erscheint", daß so der Tod ein Tor zur Metaphysik höchster Art ist, das läßt sich allerdings aus der Bestimmung des Wirklichen als eines überpersönlich Wissenden schließen.

In dem beseelten lebenden Einzelwesen (im Menschen insbesondere) treffen mit dem Tod-Unsterblichkeitsproblem auch alle übrigen Dunkelheiten der Ordnungs- und Wirklichkeitslehre zusammen. Sofern es Körper ist und mit der räumlich-zeitlichen Umwelt folgeverknüpft erscheint, nimmt es teil an der Zufälligkeit der Materie. Da es aber im Werden seine Einheit als bestimmte Form, seine Sonderganzheit, erhält, da es in der Fortpflanzung immer wieder neue Ausgangspunkte derselben Form bildet, und zwar beides nach der Lehre Drieschs durch ein nicht in allen Einzelheiten räumlich-zeitlich verknüpftes, sondern durch ein Einheits- oder Ganzheitswerden unter Leitung eines nichträumlichen Werdebestimmers, der „Entelechie", so erscheint jedes Lebewesen als eine besondere, dem Stoff eingeprägte „Form". Diese Formen bestehen nun aber nicht nur in Klassen mit vielen Fällen, sondern auch diese Klassen zeigen untereinander Beziehungen, die sie als „Arten"

eines ſtufenweiſe verſchieden ausgeprägten gattungsmäßigen Allgemeinen auffaſſen laſſen. Das vollſtändige „natürliche“ Syſtem aller dieſer Arten aber iſt nur denkbar durch Berückſichtigung der zeitlichen Verteilung aller Lebeweſen, durch Einbeziehung aller geweſenen, daſeienden und künftig ſeienden „Arten“ und ſtellt eine Stufenleiter dar, welche von unten nach oben einen deutlichen Fortſchritt in der Zuſammengeſetztheit der Glieder zeigt, ſich aber außerdem in verſchiedene „Typen“ ſpaltet. Die Lebeweſen ſind alſo gewordene und werdende Formen, und es erſteht die Frage nach ihrer *Entwicklung*, die natürlich wiederum keine nur raum-zeitlich bedingte ſein kann, weil eben hierdurch die Entſtehung des Syſtems aller Arten als eines überperſönlichen Ganzen grundſätzlich nicht erklärt werden könnte. Als „Ziel“ oder „Sinn“ dieſer Entwicklung, die ſich in vielen, durch überperſönliche Ganzheit gelenkten Werdeſchritten vollzieht, kann nicht erwieſen, ſondern nur geahnt werden, daß die *Formen* nur Mittel verſchiedenen *Verhaltens* darſtellen, und daß die ſtammesgeſchichtliche Entwicklung der Lebeweſen, die Phylogenie, ſo eine Ganzheit aller möglichen Ausprägungen ſeelenhafter Art ſchafft.

Aber nicht nur in der Geſchichte der lebenden Einzelweſen als perſönlicher Formen, ſondern auch in der Menſchengeſchichte, in der Hiſtorie, tritt erneut dasſelbe Problem auf in der Frage, ob dieſe Menſchengeſchichte Entwicklung überperſönlicher Ganzheit ſei; ob es alſo nicht nur räumlich-zeitlich bedingte, allenfalls mit auf dem beſonderen ſeelenhaften Weſen der Menſchen beruhende Geſetze der Geſchichte gäbe, ſondern ob die Geſchichte ſelbſt Geſetz ſei, ob ſie als Ganzes, wie in ihren einzelnen Werdeſchritten im Hinblick auf das Ganze, einen *Sinn* habe. Daß irgendein irdiſcher Zuſtand, alſo eine beſtimmte Kulturhöhe, eine beſondere Geſellſchaftsform *Ziel* und *Sinn* dieſer Entwicklung ſei, erledigt ſich nach Drieſch ſchon durch den Hinweis darauf, daß die Erde ein Ende hat, daß alle irdiſchen Zuſtände notwendig vergehen müſſen und daher nur Mittel im Dienſte eines höheren Zweckes, nicht aber ſelbſt Endzweck ſein können. Bei aller rückhaltloſen Anerkennung dieſes Einwandes darf man aber wohl nicht überſehen, daß Drieſch, auf ihn geſtützt, die Arbeit für irdiſche Zwecke vielleicht doch zu gering einſchätzt. Man wird daher entgegenhalten müſſen, daß ja auch alle Lebeweſen vergehen, nachdem in ihrer Form ſich Ganzheit verwirklicht hatte. Wer dieſen Einſpruch gelten läßt, dem wird vielleicht auch der Zweifel zu weit gehen, den Drieſch gegen die ganzheitliche Rolle der Völker und Staaten erhebt. Er ſieht in der von Menſchen erlebten und aufgeſchriebenen „Geſchichte“ nur Bruchſtücke der wahren „jenſeitigen“ Entwicklung, einzeln ſichtbare Fäden eines ſonſt unſichtbaren Gewebes, Anteil der geiſtig-leiblichen Menſchen an einer Entwicklung in das Stoffliche hinein und durch das Stoffliche hindurch. Alle be-

sonderen Geschichts- und Kulturausprägungen bleiben, in ihrer Besonderheit mindestens, zufällig. Unentscheidbar bleibt zunächst, ob einzelne große Männer, ob die durch Rasseneinheit im weitesten Sinn oder etwa durch Sprachgemeinschaft verbundenen Völker die „eigentlichen" Ganzheitsträger in der Geschichte darstellen, ob sie also eine besondere „Aufgabe" im Rahmen der ganzen Entwicklung haben. Da die Völker meist nur durch die Zufälligkeit der Schicksalsgemeinschaft zum Staat umgeschaffen sind, und der geschichtliche Staat stets Selbstzweck, oberste Ganzheit zu sein beansprucht, so läßt Driesch an den empirischen Einzelstaaten nur das Staatsein als Ganzheitszug gelten. Daß auch der Einzelstaat mit seinem besonderen Schicksal einen „Sinn" habe, gewissermaßen überpersönlich „gewollt" sei, läßt er höchstens als sehr fragwürdige Hypothese zu, da das Bild der Entwicklung der besonderen Staaten mit ihren Kriegen und Revolutionen keine entwicklungshafte Ordnung, sondern eher ihr Gegenteil aufweise. Der Einzelstaat ist ein durch gewisse, gemeinsam gewollte Vorschriften geregeltes Verhalten einer Zahl von Einzelmenschen, einem „Verein" gleichzuachten; nur daß es überall, wo Menschen beisammen sind, solche Vorschriften gibt, die teils der gemeinsamen Abwehr, teils der gemeinsamen Förderung dienen, ist Ganzheitszug; jede ihrer besonderen Ausprägungen ist aus den jeweils gegebenen Bedingungen verständlich wie bei einem mechanischen System. Es fragt sich immerhin, ob hier nicht mit „engherzigem Nationalismus" zugleich noch anderes zu rasch abgelehnt wird. Es fragt sich, ob nicht neben psychologischen Kennzeichen, die den Deutschen vom Franzosen, Engländer, Russen scheiden und deren Wert bezüglich ihrer Stellung zur Ganzheitsentwicklung immerhin schwer einzuschätzen sein wird, noch andere Anzeichen vorhanden sind, die einen Ganzheitszug des Nationalen sehr wohl andeuten möchten: Verknüpft nicht ein besonderes, auch durch Erziehungseinflüsse allein nicht erklärliches Gefühl die Menschen gleicher Nation miteinander und mit dem ja auch zum Staat notwendig als Untergrund gehörenden Boden? Führt nicht dieses Gefühl in Zeiten der Gefährdung der „Staatsganzheit", wo es fast alle Glieder des Staates erfüllt, zu einem bewußten Opfer des eigenen Lebens zugunsten dieser Staatsganzheit, das auf den (ja auch noch nicht mechanistisch erklärten) Herdeninstinkt allein sich nicht zurückführen läßt? Setzen für die „Freiheit" d. h. Selbständigkeit und Ganzheit erst entstehender oder äußerlich untergegangener Staatsganzheiten nicht zahllose Menschen ihre ganze Lebensarbeit und ihr Leben selbst ein ohne alle Rücksicht auf ihre Sondervorteile? Alle „Kumulationen", alle „Häufungserscheinungen" können doch nur Zivilisation schaffen, Ordnung der Stofflichkeit in der Menschheitsgeschichte. Wenn Driesch aber die von Wundt hervorgehobene „Heterogonie der Zwecke" (Hegels „List der Vernunft") als echten Ganzheitszug gelten läßt, nach der aus Ge-

ſchehniſſen, menſchlichen Handlungen, mehr an ganzheitlich „Gewolltem“ herauskommen könne, als in ſie hineingelegt, durch ſie beabſichtigt worden war, und wenn er weiter eine Harmonie der natürlichen „Berufe“ als Ganzheitszug anerkennt, d. h. ein Zuſammenſtimmen in den Leiſtungen der einzelnen Menſchen, von denen jeder zu anderer Tätigkeit „veranlagt“ iſt, ſo müßte er auch die Tatſache anerkennen und als möglichen Ganzheitszug würdigen, daß die Menſchen nicht zur Staatsgründung ſchlechthin neigen, ſondern zu einer Schaffung und Erhaltung eines beſonderen, auf ihr Weſen gegründeten Staates und dürfte nicht von vornherein beſtreiten, daß es ein ſolches „Weſen“ überhaupt gibt. Iſt doch auch die „Entelechie“, die des vergänglichen Einzelweſens Form bedingen ſoll, aus der Sonderform des Geſchehens nur mittelbar erſchloſſen, ehe die Frage erwogen wurde, welches der Entelechie „Weſen“ ſein könnte. Viele Dunkelheiten gilt es freilich noch aufzuhellen, ehe die „organiſche Betrachtung“, der Vitalismus, auf das Staatsleben ſich anwenden läßt; aber von vornherein ablehnen ſollte gerade der „metaphyſiſche Vitalismus“ den „ſozialen“ nicht; es gibt eben auch den „kranken Staat“.

Völlig würde freilich derjenige Drieſch Unrecht tun, der glaubte, daß er zugunſten einer möglichſt verwaſchenen außernationalen „Menſchheitsorganiſation“ den Nationalſtaat ſchmälern wollte; eben nicht auf „Menſchheitseinrichtungen“ iſt nach ſeiner Lehre der Geſchichte Ziel gerichtet: Nichtirdiſch iſt der Sinn der Entwicklung. Jeder Einzelne kann Entwicklungsträger ſein und ſoll es ſein. Er iſt aber nur inſofern Durchgangspunkt der überperſönlichen Entwicklung, als er ſeine ganz beſtimmte Aufgabe innerhalb des Ganzen ausfüllt. Welcher Art dieſe Aufgabe iſt, das ſagt jedem Einzelnen das Erlebnis „ſittliches Bewußtſein“. So nur läßt Sittlichkeit ſich wahrhaft begründen, daß ſie Ausdruck iſt eines Anteils an überperſönlicher Entwicklung. Dadurch rechtfertigt ſich die „Stimme des Gewiſſens“, daß ſie dem Menſchen ſagt, was „ſein ſoll“, daß ſie ſein Handeln einordnet in eine ſeinſollende werdende Ganzheit. „Eigenpflicht“ als Erlebnis der zu erfüllenden perſönlichen Aufgabe, „Reue“ als Erlebnis der nichterfüllten Aufgabe und „Mitgefühl“ („Mitleid“ in einem weiten Sinn) als ein Schauen des „Anderen“ als Entwicklungsträgers, als Erlebnis der Aufgabe, an der Beſeitigung von Hemmungen mitzuarbeiten: das ſind die Grundtatſachen des ſittlichen Lebens. Nicht aber der „gute Wille“ ſchlechthin, ſondern nur der zur Tat führende, durch Eigenpflicht beſtimmte Wille iſt wahrhaft gut. In dieſer ſittlichen Zugehörigkeit des Einzelnen zu dem überperſönlich Einen ruht ſeine eigene, geheimnisvolle Würde: des Menſchen Reich iſt nicht von dieſer Welt. Das einzige wahrhaft nichtirdiſche Erlebnis des Menſchen iſt aber Wiſſen. Nur im Schauen, im reinen Wiſſenwollen erlebt er (neben Mitleid und Mithilfe als dem

rückhaltlos Guten) eine menschenwürdige Tat. Jeder hat seinen besonderen Beruf, aber alle sind zur Eigenpflicht des Schauens berufen. So sind die Wissensförderer — aber nicht etwa nur die Gelehrten, sondern jeder wahrhaft Lernende, nicht nur die Vertreter einer Wissenschaft, sondern auch die Künstler, die im Schönen einen typischen Wesenszug des Gegebenen rein darstellen — die wahren Entwicklungsträger; das Wissen im weitesten Sinn und sein Werden ist die tiefste Quelle der Geschichte. Nur dieses Formale kann Philosophie über Sittlichkeit ausmachen, nicht aber Einzelheiten einer Vorschriftenethik geben. Darum kann auch Moral nur „gelehrt" werden in dem Sinn, in dem überhaupt „gelehrt", „erzogen" werden kann, und in dem alle „geistigen Beeinflussungen" sich verstehen: das Verhältnis von Prophet und Jünger, von Lehrer und Schüler, von Gebenden und Nehmenden ist kein bloßer Wirkenszusammenhang, sondern ein Verhältnis harmonischer Zuordnung. Ohne den Erzieher wäre der Schüler nicht, was er ist, aber auch das „Entsprechenkönnen" seitens des Schülers gehört dazu. In ihrem Aufeinanderabgestimmtsein sind beide ganzheitsverbunden: „Wo der Erzieher gibt, da gibt das Ganze durch ihn, und nur Schein ist es, wenn er glaubt als Einzelner zu geben; und auch, daß der Schüler empfangen kann, gab ihm das Ganze."

Aber es besteht in der Gegebenheit auch Nichtzusammenpassen von Lehrer und Schüler, und es gibt auch Nichtganzheitliches, „Böses" im Handeln der Menschen: auch in das Reich des Sittlichen ragt der Zufall herein. An Krankheit und Tod, am Bösen und am Irrtum leidet alles Lebendige und damit am Zufall. Der schneidende Gegensatz des Leidens an der Nichtganzheit des Gegebenen und dem Wunsche nach der als Mögliches gewußten reinen Ganzheit, nach Erlösung vom Stofflichen ist aller irdischen Einzelwesen Schicksal. Muß das so sein oder kann es auch eine Überwindung dieses Gegensatzes geben? Kann die „Welt", das aus dem raum-zeitlich Gegebenen unmittelbar erschließbare Wirkliche auch auf Anderem beruhen, auf Nicht-Welt, auf Noch-nicht-Welt und Nichtmehr-Welt? Man müßte das Bestehen eines Andersseins ohne zeitliche Beziehungen, eines „zeitlosen Werdens" zugeben, wenn man das Werden der „Welt" aus Anderem und zu Anderem als möglich denken wollte. Als sinnvoll, ja als notwendig muß am Ende der „ersten Metaphysik" diese Frage nach einer „letzten Metaphysik" zulassen, wer überhaupt einmal die Frage nach einem Wirklichen getan hat. Jenes erfragte höchste Wirkliche aber, auf das alles Werden letzthin sich bezieht, „an" dem alle Wirklichkeit wird, kann nur mit dem Namen Gott bezeichnet werden. Auf ihn als der letzten Einheit gehen alle Einheitszüge der Wirklichkeit zurück. Soweit Ganzheit in der Erfahrung sich feststellen läßt, ist sie Gott-bedingt. Nur wer alle Ganzheit leugnet, wer Wirklichkeit nur als Zufall-bedingt gelten

läßt, der Materialiſt allein iſt nicht zur Setzung des Gottesbegriffs gezwungen. Er allein kann Atheiſt ſein, er muß aber auch alle Geſetzmäßigkeit des Anorganiſchen und Organiſchen und alle Sittlichkeit als unverſtanden und grundſätzlich ſinnlos hinnehmen. Von Gott ſelbſt aber läßt ſich nur ausſagen, was von aller Wirklichkeit gilt: Er iſt „wiſſend", der „überweiſe Eine". Ob nun das Wirkliche letzthin nur Eines iſt oder ob der Wirklichen Zwei ſind, ob es alſo Gott und Nicht-Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit gibt: das iſt religiös gewendet der Zwieſpalt von Ordnungsmonismus und Ordnungsdualismus. Aber unabhängig von dieſer letzten Frage, bei der für Drieſch die zweite Möglichkeit die „wahrſcheinlichere" iſt, muß ſtrenge Philoſophie auch die andere grundſätzlich offen laſſen, ob Gott ein vorherbeſtimmtes Weſen überhaupt nicht hat, ſondern ſein Weſen wird, ob er ſich in Freiheit „macht" (wie Bergſon es will), oder ob er ein ſolches Weſen hat, ob Gott vor aller Entwicklung iſt. So wendet Drieſch die Frage nach Pantheismus oder Theismus, die ihm als unentſcheidbar gilt. Unentſcheidbar aber iſt weiterhin, ob, wenn Theismus recht hätte, Gott aus dieſem ſeinem Weſen heraus ſich entwickelt, zur zeitlichen Welt wird auf Grund ſeines Weſens, ob er alſo durch Wirklichkeitsſtufen hindurchgeht (Emanatoriſcher Theismus) oder ob er die Welt neben ſich ſchafft (Kreatoriſcher Theismus).

Über die Vorausſetzungen unſeres Gegebenheitswiſſens, über den Rahmen des „Ich weiß Etwas", über die Ordnungsformen unſeres Einzelbewußtſeins gehen alle Formen des Gottesbegriffs hinaus. Echter Pantheismus fordert ein nicht vorherbeſtimmtes „freies" Werden, wie wir es bei der Ordnung des Gegebenen, auch des Seelenhaften und des ſittlichen Handelns nicht zulaſſen dürften. Theismus aber ſetzt einen vorzeitigen Anfang des zeitlichen Geſchehens voraus; ihm iſt Gott der letzte „Grund", in dem alles Werden beginnt. Darum muß dieſe letzte Folgerung aus Drieſchs Metaphyſik gezogen werden: Im „Wiſſen" ſieht unſer Wiſſen den Weſenszug des Wirklichen, um am Ende zugeben zu müſſen, daß dann „Wirklichkeitswiſſen" alles „Einzelwiſſen" nicht nur an Inhaltsreichtum, ſondern grundſätzlich überſteigen müſſe.

Als Rationalismus ſtrengſter Art mag darum Drieſchs Metaphyſik bezeichnet werden, aber als ein durchaus undogmatiſcher Rationalismus. Kritiſch möchte man ihn nennen, weil er jede Ontologie ablehnt und keine Vorausſetzung ungeprüft hinnimmt, wenn Erkenntniskritik nicht bisher nur ein Name für Negatives geweſen wäre, wenn ſie ſich nicht darauf beſchränkt hätte, zu zeigen, wie Metaphyſik nicht ſein dürfe. Ein Rationalismus, der nur die Erfahrung als einzig mögliche Grundlage kennt. Ein Rationalismus, dem Wiſſen das letzte Wort über das Wirkliche iſt und der doch ehrlich genug iſt, den Irrtum in den Mittelpunkt ſeiner Betrachtungen zu ſtellen, der reines Schauen

als das höchste Ziel menschlicher Betätigung preist, und der sein Nichtwissen in den entscheidendsten Fragen offen zugibt. Ein Rationalismus, dessen ganze Sehnsucht dem einen, ganzen Wissen gilt, und der den unüberwindlichen Dualismus von Ganzheit und Zufall schmerzvoll bekennt. Ein Rationalismus, der doch jeden starren Intellektualismus überwindet, weil er Raum läßt für schöpferische künstlerische Tätigkeit. Ein Hohelied auf die Arbeit an der Selbsterkenntnis des Wirklichen, auf die Weiterführung der Wissenslinie, das doch die demütige Bescheidung Goethes nicht ausschließt, „das Unerforschliche still zu verehren". Die Grundbegriffe, aus denen dieser Rationalismus die Wirklichkeit erbaut, der Begriff der Ganzheit, des Werdens und der Mannigfaltigkeit, sind aus der Zergliederung biologischen Geschehens hervorgegangen. Am lebenden Organismus gibt es, wie Driesch aus der Analyse fein durchgedachter Tierversuche zu zeigen suchte, ein Werden, das aus Zuständen niederer solche von höherer Mannigfaltigkeit schafft, ohne daß räumliche Bedingungen dafür verantwortlich zu machen sind, ein einheitsverknüpftes Werden, das von der Ganzheit des Organismus, von seiner „Entelechie" gelenkt wird. Dieser Ganzheitsbegriff, der dann auch auf das Verhältnis der Seele zum Körper angewandt wird, beherrscht nun die ganze Philosophie Drieschs. Stammesgeschichte der Lebewesen und menschliche Geschichte und schließlich das gesamte Wirklichkeitsgeschehen stehen unter der Herrschaft überpersönlicher Ganzheit. So ist Drieschs Metaphysik in ihren wichtigsten inhaltlichen Bestimmungen ein gesteigerter Vitalismus. Das bedeutet aber nicht, daß nur der seiner Ordnungs- und Wirklichkeitslehre zustimmen könnte, der sich als Naturforscher zum Vitalismus bekennt; die Tragweite der aus der biologischen Theorie gewonnenen Begriffe greift erheblich über ihr Ausgangsgebiet hinaus und ist nicht an seine Einzelheiten gebunden. Die Gedankenwelt wohl jedes großen Philosophen ist auf dem festen Grunde einer Einzelwissenschaft erwachsen und hat noch einen deutlichen Bodengeruch. Ist doch auch Kants aprioristische Methode eng mit Newtons Physik verknüpft, ohne von deren inhaltlicher Endgültigkeit abhängig zu sein. Zu einer Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Drieschs Vitalismus für die Naturforschung ist hier nicht der Ort. Daß sein metaphysischer Vitalismus, wenn man ihn einmal so nennen will, allem sogenannten „Idealismus" erst die feste denkmäßige Grundlage gibt, ist unbestreitbar. Nach der Überwindung der ontologischen Metaphysik durch Kants Kritik mußte Sittlichkeit entweder als schlechthin anzuerkennende Forderung einfach hingenommen werden, wenn man sie nicht künstlich und stets mißverstehend von Außer-Sittlichem her, aus der Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt oder aus Zweckmäßigkeit oder woher immer abzuleiten versuchte. Eine einheitliche große Grundanschauung vom Wirklichen, als deren notwendiger

Ausfluß Sittlichkeit erſcheint, hat trotz des Problematiſchen ſeiner Darſtellung erſt Drieſch wieder geſchaffen. Was ſeine Lehre in Worte kleidet, das hat jeder unſerer großen Lebensbejaher, jeder wahre Künſtler und jeder große Menſch ſo gefühlt: daß er nicht aus ſich heraus ſchafft, daß ein Unbekanntes, Ganzes durch ihn wirkt, als deſſen Teil er ſich weiß, daß er eine ewige Aufgabe zu erfüllen, eine wenn noch ſo beſcheidene Rolle im großen Weltendrama zu ſpielen hat, deſſen nur geahnten Plan auch ſeine Mitarbeit ein wenig weiterführt. Nicht mehr als bloßer Glaube ſteht dieſe Überzeugung nun da, ſondern als notwendiger Glaube für jeden, der ſinnvolle Wirklichkeit überhaupt bejaht.

Wenn aber auch dieſe Metaphyſik nicht die letzten Rätſel löſt, ſondern ſich darauf beſchränkt, ſie nur ſinnvoll aufzugeben, wenn ſie ſogar darauf verzichtet, eine mögliche Löſung den anderen als „ſympathiſchere", den „Gemütsbedürfniſſen" entſprechendere vorzuziehen, ſo darf ſie ſich darauf berufen, daß ſie ſtrenge Philoſophie ſein will. Vielleicht, daß daß Drieſch einmal der Ordnungs- und Wirklichkeitslehre eine „Glaubenslehre" anfügt. Sie würde dann ein Bekenntnisbuch ſein, eine ſubjektive Ergänzung der Wirklichkeitslehre, deren oberſter Wert nicht Richtigkeit wie bei der Ordnungslehre und nicht Wahrheit wie bei der Wirklichkeitslehre, ſondern etwa Schönheit oder innere Harmonie wäre. Sie wäre wie alle Syſteme der großen Philoſophen in erſter Linie pſychologiſch und als Kunſtwerk zu beurteilen und wäre ein Buch für wenige darauf Abgeſtimmte, ein Buch für Den und Jenen. Ordnungslehre und Wirklichkeitslehre aber ſind für Alle geſchrieben.

Umſchau

Zur geplanten Reichskulturabgabe

Über die Form, den Nutzen und Schaden der einſeitig von drei Schriftſteller- und Künſtlerverbänden im Reichswirtſchaftsverband vorgeſchlagenen Reichskulturabgabe wird natürlich der mitten im Geſchäftsleben ſtehende, praktiſch orientierte Verleger andere Meinungen haben. Ich will aber hier nicht als ſolcher ſprechen, ſondern nur als ein auf Wirklichkeiten gerichteter Menſch, der mit Kummer ſieht, daß das deutſche Volk allen ſtaatlichen Bevormundungen und ſteuergeſetzlichen Eingriffen gegenüber eine Art Fatalismus ergriffen hat, zu den verſchiedenen Kundgebungen von Hans Ayſer, dem Vorſitzenden des Schutzverbandes deutſcher Schriftſteller, einiges Prinzipielle ſagen. Die Situation iſt heute ſo: Der deutſche Staatsbürger ſetzt einer mechaniſierenden Steuergeſetzgebung rein gar nichts entgegen als das Gefühl, wenn es ſo nicht mehr weiter geht, werden es die Herren, die auf Kommiſſionsſitzungen im Abſtrichverfahren Geſetze machen, ſchon merken. Nirgendwo iſt eine vorausſchauende Perſönlichkeit in unſerer Geſetzgebung zu ſpüren, die lebensgeſetzlich zu denken vermag. Der ſchematiſche Steuermodus iſt einfach ſo, daß man ſteuertechniſch die Summe am Urſprung ergreift, und darauf rechnet, der Steuer-

betrag wälze sich dann sukzessive auf den Konsumenten ab. Aber aus dem „sukzessive" wird „dauernd ansteigend", und so kann man sagen, daß je nach der Länge des Weges zum Konsumenten dieser das zwei- bis vierfache des Steuerbetrages in dem um diesen erhöhten Preise bezahlt, es beruht das in den geschäftlichen bzw. Risikospesen.

Die Künstler und Schriftsteller, die Vorträge halten, merken die Ergebnisse der neuen Steuerpolitik des großen Einmaleins bereits daran, daß die Steuer mehr an einem Vortrag verdient wie der Künstler selbst — eine geradezu der Kultur hohnsprechende Erscheinung. Damit steuern wir auf ein Versiegen der Vortragstätigkeit zu bzw. auf neue Gemeinschaftsformen, die ermöglichen, die Steuer zu umgehen.

Man darf wohl von einem Steuervorschlag, der von Vertretern geistigen Lebens ausgeht, verlangen, daß er Ausdruck einer bestimmten geistigen Persönlichkeit ist — wie früher der Avenariussche Vorschlag — um den sich die Urheber- und Künstlerverbände seiner Zeit gar nicht bekümmert haben, weil eben Verbände nie eine eigene Meinung haben, weil wirklich fruchtbare Gedanken nur die einzelne Persönlichkeit haben kann und nicht irgendein Gesamtvorstand. Der Avenariussche Vorschlag, der etwa vor 15 Jahren gemacht wurde, ging dahin, daß die Allgemeinheit Erbe des verfallenen Urheberrechts sei und darum der Verleger einen bestimmten, sehr mäßigen Prozentsatz für einen allgemeinen Fonds, der der Gesamtheit schöpferischen geistigen Arbeit zugute komme, abzugeben habe. Ein solcher Vorschlag ist durchaus organisch gedacht, und ich weiß keinen anderen Weg, als von ihm aus etappenweise versuchsmäßig zu einem Fonds zu kommen, der Institutionen bzw. Verbänden, aber nicht Einzelpersonen zugute kommt. Ich bin über den genauen Wortlaut des Entwurfs der Urheberverbände, der von „Sachverständigen" beraten wird, nicht orientiert, anscheinend ist zu den Sachverständigen noch kein einziger Verleger hinzugezogen worden. Die Gesetzmacherei ist ja auch viel bequemer, wenn sie von theoretischen Grundsätzen und nicht experimentierend vom organischen Leben ausgeht. Ich frage darum, welche Persönlichkeit, und nicht welcher Verband steht hinter dem Vorschlag von 10 Proz. Abgabe vom Ladenpreis eines jeden Buches. Die Forderung einer solchen Konfiskation zugunsten Einzelner bedeutet weder Verantwortungsgefühl für die Folgen, denn alle Bücherpreise müßten sofort um 20 bis 25 Proz. automatisch steigen, noch die Einsicht, wie der Volksorganismus als Ganzes zu den theoretischen Forderungen eines solchen Sozialisierungsversuches sich verhält.

Die Erhöhung des Bücherpreises um 20 bis 25 Proz. bedeutet eine Katastrophe, nachdem bereits die Bücherpreise um das Fünf- bis Achtfache infolge der zehnfach gestiegenen Herstellungskosten gestiegen sind. Man soll sich klar sein, nur die alten Verlagsvorräte aus frühen Jahren ermöglichen es den Verlegern, die Preise wenigstens etwas ausgleichend zu balancieren. Sobald diese vergriffen sind, steigen die Preise weiter, während die Kaufkraft des Publikums beträchtlich abnimmt. Ich schätze, es wird binnen einem Jahr etwa nur ein Viertel der sonstigen Neuproduktion vor dem Kriege gedruckt werden können. Soll nun dem Schriftsteller noch eine wesentliche Herabminderung der Möglichkeiten, seine Werke unterzubringen, durch die notwendigerweise ebenso automatisch sich verringernde Verlagstätigkeit infolge eines derartigen Gesetzes zugemutet werden? Ich muß fürchten, der Verbandsvorstand hat seinen Mitgliedern noch gar nicht klargemacht, daß mit seinem Gesetzentwurf nicht das ganze Volk zur Rettung und Erhaltung seiner geistigen Kultur herangezogen wird, wie Herr Hans Ayser meint, sondern allein die geringe Schicht der Bücher-

käufer, denen damit ſo zu Leibe gegangen wird, daß ſie ſich erheblich vermindern werden.

Man mache ſich die dem Geſetzesvorſchlag zugrundeliegenden ſozialpolitiſchen Einſichten an einem Parallelbeiſpiel klar. Geſetzt den Fall, der Staat hat kein Geld mehr, die Univerſitäten zu unterhalten. Es würde dann ein Geſetz nach dem Grundſatze eingebracht, wer den Nutzen hat, möge zahlen, ſo daß dann ſämtliche Banken die Koſten aller Handelshochſchulen, die Großinduſtrie die der techniſchen Hochſchulen übernehmen müßten. Aber das würde dem Schutzverband deutſcher Schriftſteller nicht genügen, denn für ihn handelt es ſich nicht um Inſtitutionen der Allgemeinheit, ſondern um Einzelperſönlichkeiten, die aus einem gemeinſamen Napf mittels eines „Verwaltungskörpers“ geſpeiſt werden ſollen. Doch wird man wohl erſt die Einzelheiten dieſer Vorſchläge zur Reichskulturabgabe abwarten müſſen, um nachzuweiſen, daß dann die Banken und die Großinduſtrie von vornherein allen Erfindern und Denkern, fruchtbaren und unfruchtbaren, ihren Lebensunterhalt garantieren müßten.

Jedenfalls wäre ein Geſetz, das für die Pflegeſtätten geiſtigen Lebens eine Zentrale ſchafft, von der aus ſie geſpeiſt werden, der erſte Schritt zum Untergang jenes Lebens, das gepflegt werden ſoll. Jede Zentraliſation mechaniſiert und verbürokratiſiert das Leben. Geiſtiges Leben beruht aber auf der Polarität der Gegenſätze, es baſiert auf der Idee der Freiheit, und ſeine Bindung iſt die der Geſetze eines gotiſchen Domes. Die materiellen Bauglieder eines gotiſchen Domes ſind gleichſam *föderaliſtiſch* einander verbunden, nicht zentraliſtiſch, und die beherrſchende Idee der Freiheit iſt Zentrum und Spitze zugleich. In dieſem Bilde geſchaut, müßten bei einem Geſetz, das die Pflege geiſtiger Kultur erhöhen will, Einzelorgane innerhalb beruflich organiſierter Lebenskreiſe geſchaffen werden (womöglich landſchaftlich differenziert), an maßgebender Stelle der Intereſſenvertretungen ſollte aber die Perſönlichkeit ſtehen, denn die Entſcheidung im geiſtigen Lebensgebiet dürften nur aus einer objektiven Erkenntnis handelnde Männer fällen, ſonſt kommen wir im Geiſtesleben zu einer Zwangsjackenwirtſchaft.

Es kann und darf zurzeit nichts anderes geſchaffen werden, als in Verfolg der alten Avenariusſchen Vorſchläge vorerſt ein Fonds zur Unterſtützung von Inſtitutionen für geiſtiges Leben. Sagen wir für Volkshochſchulheime und Volksbibliotheken, der aber nicht von einer Zentralſtelle verwaltet wird, ſondern handſchriftlich zu individuellem Verbrauch verteilt wird. Möglichſt entſcheide darüber eine einzelne Perſönlichkeit, die alle Verantwortung auf ſich zu nehmen bereit iſt, und die ſich als gemeinſame Vertrauensperſon der Schriftſteller, Künſtler und des Buchgewerbes erweiſt. Nur ſo gelangen wir auch wieder zum Sichtbarwerden der auf Selbſtverantwortung geſtellten Perſönlichkeiten, die ganz aus unſerem öffentlichen Leben verſchwunden zu ſein ſcheinen.

Eugen Diederichs

Das neue Europa*

Nun zu den Unternehmern im großen. Ihre Zahl iſt gering, doch ihr Einfluß ſtark. Trägheit oder Schaffen verhundertfachen hier ihre Wirkung. Es gibt nicht viel Fabrikanten oder Kaufleute, die faul ſind. Es wäre ein Widerſpruch in ſich. Doch gibt es ſolche, die verbittert ſind, oder die ihre Zeit vergeuden in irgendwelchen Kommiſſionen oder Gemeinwirtſchaften.

* Dieſe Gedanken bilden den Schlußakkord zu des Verfaſſers Buch über das Führertum, das im Verlauf dieſes Jahres im Verlag Eugen Diederichs erſcheint und wohl eines der wenigen Bücher ſein wird, durch die das deutſche Volk ſich zu innerer Klarheit hindurchringen wird. (Leit.)

An ihren Betrieb sollen sie heran. Da sollen sie führen, nicht im Verband. Führen die Leute, die im Werk sind, und jeden Konkurrenten zu einem stärkeren, angespannteren Wettbewerb. Zum Wettbewerb der besten Qualität, nicht der niedersten Preise! Dann schaffen sie Werte, die wert sind. Es ist unglaublich, was ein Mensch leistet, wenn er will. Das zeigen die Großen unserer Industrie. Es verlohnt sich, bei ihnen zu verweilen. Denn diese Männer werden, vielleicht, künftig eine Rolle haben, die noch weit größer sein wird als die, welche ihnen bisher schon zukam. Alle Versuche, unsere Wirtschaft horizontal von Staats wegen oder von irgendeines Verbandes der Verbände wegen zu organisieren, müssen scheitern. Man kann nichts aufbauen von oben her. Auch keine vertikale Organisation vom Rohstoff zum Konsumverein, von Kohle zur Zeitung kann durch Berliner Kommissionen geschaffen werden. Sie kann sich nur von selber aufbauen.

Die Männer, auf die es künftig ankommt, Leiter von Werken vielleicht im Zeißschen Sinne, müssen nicht nur planen und ordnen, leiten und wagen können, sondern sie müssen, und das ist das entscheidend Neue, in hohem Maße die Gabe haben, mit der Menge ihrer Arbeiter umzugehen. Sie müssen Demagogen sein. Industrielle Kondottieri einer neuen Zeit, die die Sprache der Arbeiter zu reden verstehen, die ihnen klarzumachen wissen, wo ihr Nutzen liegt, und die sich nicht scheuen, die ganze Macht der Scharen, die hinter ihnen stehen, in die Wagschale zu werfen, wem gegenüber es auch sei. Kondottieri, die nach keiner Regierung fragen, sondern zusammengeschlossen, wenn es sein muß, selber regieren. Kondottieri, deren Interessen über die Grenzen der Staaten gehen, die die ersten sein werden, welche beginnen, den wirtschaftlich geschlossenen Machtstaat zu zersprengen. Die ihre Macht nicht vererben, denen nichts selber gehört, als was sie erworben haben zu einem Leben, wie es ihnen gefällt, deren Besitz bei ihrem Tode der Allgemeinheit in der Hauptsache wieder zufällt, und die nichts hinterlassen können als Söhne, die ihres Geistes sind.

Das könnte das Ende des Sozialismus sein: die stete, unvererbliche Herrschaft starker Persönlichkeiten in der Wirtschaft, die getragen ist von der freiwilligen Anerkennung der Vielen. Eine unerhörte Entfaltung geistiger, auf praktische Zwecke der Wirtschaft gerichteter Potenzen. Und in ihren Schatten, wie in Italien einst, eine Blüte stärkster Potenzen der Kunst. Eine Zeit, in der es wert ist zu leben für den, der heiß und hart zu leben und nicht zu schlafen begehrt.

Und das wäre vielleicht eines der Bilder, das man sich von einem neuen Europa machen könnte: Jahrzehnte hindurch noch ein Kampf zwischen den Klassen um die alten Ideen, die sich lauter denn je gebärden, weil sie im Sterben sind. Jahrzehnte hindurch noch Kampf um den neuen Sozialismus, der Individualismus der Vielen ist. Und Jahrzehnte hindurch noch ein Kampf zwischen den Staaten. Ein Zusammenpressen Deutschlands, um aus ihm mehr herauszupressen oder seine Zersprengung in Stücke, eine immer stärkere Abschließung der Staaten in Feindseligkeit, mit Schutzmauern für fremden Geist und fremde Ware. Eine Hochkonjunktur der Schutzzölle und Einfuhrverbote. Zwischen dem allen hindurch aber, langsam, bald beginnend, hie und da, wie es die Gelegenheit gibt, neue Gebilde, die nach den Grenzen nichts fragen. Rheinland, Nordfrankreich und Belgien ein Wirtschaftszentrum von Steinkohle und Eisen, England, Holland, Antwerpen, London, Hamburg und Bremen ein Zentrum internationaler Schiffahrt und internationalen Handels, das dringend Freiheit heischt. Um die sächsische Braunkohle ein neues Zentrum weithingetragener elektrischer Kraft. Ostelbien, bis nach Rußland hin, ein Getreidefeld, Oberschlesien, Polen, Nordwest-

galizien ein Zentrum von Kohle, Eiſen, Blei und Zink. Oſtgalizien und Rumänien das Reich des Petroleums, Südrußland weithin Getreide. Um die Alpen aber, von Straßburg bis Marſeille, von dort nach den Appeninnen und hinauf an der Adria bis Bayern, ein ſtarkes Reich hydrauliſcher Kraft, weithin geleitet, mit Schalttafeln, die alle Netze verbinden. Im Süden Frankreichs, im Süden Italiens, Land des Weines und der Früchte.

Über und neben dieſen neuen werktätigen Zentren der Wirtſchaft aber ſchließen ſich, immer mehr, ohne Rückſicht auf den Staat und ſeine Grenzen, freie Reiche rein kultureller Gemeinſchaft zuſammen. Ein Frankenreich von den Pyrenäen bis Brüſſel, Genf und Metz, ein Deutſchenreich von Straßburg bis Zürich, Wien und Memel, ein Italien von Korſika bis Trient und Trieſt, ein Rußland von Wilna bis Odeſſa und Wladiwoſtok.

Und, auch nach dieſen kulturellen Grenzen der Völker nichts fragend, immer mehr allen Menſchen der Welt gemeinſam, große internationale Verbindungen von Finanz und Verkehr, Wiſſenſchaft und werktätiger Hilfe der Menſchen untereinander.

Keine neue Welt, die auf Kongreſſen künſtlich erſchaffen wird, ſondern ein Kämpfen und Drängen, ein Sehnen und Würgen Jahrzehnte, wohl auch ein Jahrhundert lang, vorwärts und rückwärts, ohne Hoffnung oft auf Erfüllung, und doch immer wieder von neuem angetrieben und ſchließlich zu Ende geführt, weil es der Schutz der Menſchheit vor der Not der Zuvielen zwingend ſo will.

Ich komme zu den Letzten, den Lehrern. Zu dem herrlichſten Beruf, dem mein heißeſtes, dringendſtes Wünſchen gilt. Denn ſie ſind unſere Hoffnung. Wenn wir nicht, von Jahr zu Jahr, immer von neuem, die endloſe Schar der aus der ewigen See aufſteigenden jungen Menſchen erziehen, daß ſie Einzelne, gerade ſtarke Einzelne werden, ſtatt Maſſe, iſt alles vergebens. Die Verfaſſung hat der Erziehung der Jugend alle Freiheit gegeben, die ſie braucht. Es gilt nur beginnen. Es muß alles geſchehen, um den Beruf der Erzieher zu heben. Es muß ihnen alles gegeben werden, was einen Menſchen reich und freudig macht, damit ſie Reichtum und Freude geben ihrerſeits. Der erſte Stand im Staat, am höchſten bezahlt, am höchſten geehrt, mit mitleidsloſen Anforderungen an jeden, der eintritt, und mitleidsloſer Entlaſſung für jeden, der verſagt. Die Beſten im Lande ſollten Lehrer ſein. Was ſie lehren iſt gleich. Wie ſie lehren, darauf kommt es an! Daß ſie am Lehrgegenſtand Menſchen ſchaffen, das iſt ihre Aufgabe. Wozu warten, bis irgendeine Reichsſchulkommiſſion Beſchlüſſe faßt? Fangt an, ihr Jungen unter den Erziehern, gebt euch hin mit ganzem Herzen! Den Jungen um euch. Tut es durch alle Enttäuſchungen hindurch, immer von neuem! Weckt auf in den jungen Seelen, was in ihnen kreiſt! Laßt ſie das Raſen der Atome fühlen. In euren Händen liegt es, daß wir zehnfach mehr erzeugen dadurch, daß Ihr verzehnfachte Menſchen ins Leben ſchickt! Menſchen, die verzehnfacht ſind im Glauben an ſich ſelbſt und an ihre Freude, verzehnfacht in der Kraft und Härte ihrer Ellenbogen und verzehnfacht in der Liebe zu allen!

Ich bin am Ende und ziehe das Fazit. Bleibe jeder, wie er iſt. Sei er von Herzen ſelbſtſüchtig. Doch ſei er *ganz*. Es iſt alles einfach. Es gilt nur beginnen. Es braucht nichts als den Glauben an die Kraft, die in jedem drinnen iſt. Sei jeder ein Deutſcher, doch keiner, der am Staate hängt, und keiner, wie Fauſt war. Keiner, der um Erkenntnis ringt aus dem Drängen nach Macht über andere. Keiner, der am Ende ſeines Lebens einſieht, daß Macht zu erlangen über Menſchen und Geiſter des

Zweckes entbehrt. Keiner, den es zum Ende aus der Welt hinauszieht in die Vergeiſtigung eines eiſigen Himmels. Sondern einer, der feſt auf der Erde ſteht, wie Luther, Bach und Bismarck auf ihr ſtanden, der feſt und klar iſt im Glauben. Dem volles, gerades Leben ewige Andacht, heiliges Beten iſt. Der, weil er ſich eins fühlt mit allen Menſchen, die Liebe hat. Der ein Beiſpiel iſt allen in Einfalt des Herzens dadurch, daß er da iſt. Beſcheiden ſchaffend unter den vielen, wohin ihn das Schickſal geſtellt hat. Einer in einer unendlichen Schar von Hunderttauſenden, die immer mehr werden ſollen, bis ſich das Volk einſt erlöſt aus Trägheit und Dumpfheit, aus Maſſe zum Menſchen. Wiſſe jeder ſich eins mit dem gewaltigen All, daß er Gott in ſich fühlt, und ſich in Gott. Daß ihm Pflanzen und Tiere, Berge und Wälder gleich nahe ſind wie die Menſchen. Daß er ein Lied hat, ſein Leben lang: das lachende Schaffen, und, wenn es zu Ende geht, ſtill atmend zum letzten ſprechen mag:

Und meine Seele ſpannte
Weit ihre Flügel aus,
Flog durch die ſtillen Lande,
Als flöge ſie nach Haus.

Ernſt Schmitt

Gildenſozialismus*

Die Schrift von Cole und Mellor über Gildenſozialismus erſchien in England unter dem Titel: The Meaning of Industrial Freedom. Wörtlich überſetzt würde dies heißen: Der Sinn der induſtriellen Freiheit. Im deutſchen Wortgebrauch gibt es dieſen Begriff der induſtriellen Freiheit nicht, er betrifft nicht nur die Freiheit zur Ausübung von Induſtrien, eine höhere Gewerbefreiheit, ſondern den Gehalt aller Arbeit, auch der niedrigſten an perſönlicher Freiheit. Es handelt ſich für die engliſchen Verfaſſer um das Problem der Befreiung der Maſſen aus der Sklaverei, die ſie der induſtriellen Entwicklung zuſchreiben.

Dieſe kleine, doch viel umfaſſende Schrift gehört zu der anwachſenden Literatur über die Probleme der Gewerkſchaftsbewegung und des aus ihr herauswachſenden Gildenſozialismus, und ſie nimmt unter dieſen Veröffentlichungen wegen ihrer Leichtverſtändlichkeit und Kürze eine bevorzugte Stelle ein. G. D. H. Cole iſt wiederholt als einer der führenden Köpfe der Gildenbewegung hervorgetreten, W. Mellor iſt Redakteur an dem bekannten Arbeiterblatte Daily Herald.

Infolge mancher praktiſchen Verſuche, die von den Bauarbeitergilden in Nordengland und Wales unternommen wurden, iſt ein Intereſſe für den Gildenſozialismus auch in Deutſchland wachgeworden. Von ſeinem Inhalt hatte man bisher in Deutſchland keine klare Vorſtellung. Deutſchland ſucht in ſeiner gegenwärtigen verwirrten Verfaſſung vielfach nach neuen Formen des wirtſchaftlichen und geſellſchaftlichen Lebens. Nie iſt das Intereſſe für ſoziale Theorien und Verſuche in der arbeitenden Bevölkerung wie bei den Denkenden ſo lebhaft geweſen. Nicht immer genügen die eigenen praktiſchen Erfahrungen und Pläne; wir halten Ausſchau über die Grenzen hinweg und ſtudieren mit Eifer die Vorgänge in anderen, ebenfalls in Bewegung geratenen Völkern — in dem leidenſchaftlich durchwühlten Rußland, wie beſonders auch in England, dem Lande der Praktiker, dem Lehrmeiſter aller nüchternen und durchgreifenden Dinge auf dem Gebiet der politiſchen Kunſt.

Es überraſcht uns nicht wenig, daß in der in England von altersher hochentwickelten gewerkſchaftlichen Bewegung mit einemmal ein Wort auftaucht, das uns in Deutſchland nur aus der älteren Wirtſchafts- und Geſellſchaftsgeſchichte bekannt iſt: die

* Rheinlandverlag in Köln 1921. Berechtigte Überſetzung aus dem Engliſchen. Mit einem Vorwort von Alfons Paquet, das hier abgedruckt iſt.

Gilde. Die Gilde war eine geſchloſſene, oft auch durch innere geiſtige Bande geknüpfte Vereinigung von Handwerkern, von Handeltreibenden, zuweilen auch von Künſtlern. Im übrigen wiſſen wir von Kennern Chinas, daß die Gilden im Land der Mitte noch heute eine große und durchaus nicht verſchwindende Rolle ſpielen, ganz ähnlich denen im mittelalterlichen Nürnberg, Brügge oder London. Es gibt dort in China Handwerkergilden, Kaufmannsgilden in unzähligen Arten, aber ſelbſt Gilden von Karrenſchiebern und Bettlern. Manche dieſer Gilden ſind uralt, manche ſehr reich und mächtig, obwohl vielleicht ihr Daſein der Öffentlichkeit nur ſelten zum Bewußtſein kommt. Die meiſten von ihnen geben nur im Falle von Konflikten, ſei es mit der Staatsgewalt, ſei es mit den Verbrauchern, ſei es mit auswärtigen Firmen und Unternehmern, die das Land mit Induſtrie- und Handelsgründungen überziehen, Beweiſe ihrer Klugheit und ihrer Lebenskraft.

Wir haben indeſſen in England nicht etwa mit einem bewußten Wiederaufleben mittelalterlicher Formen oder gar mittelalterlicher Ideale zu tun. Das ſei von vornherein geſagt. Es handelt ſich um nichts als um neue Wege der gewerkſchaftlichen Entwicklung, Wege der Trade Unions in ihrer allmählichen Anpaſſung an eine immer mehr von der Idee der Maſſe und des Klaſſenkampfes erfüllten Zeit. Die Gildenbewegung ſetzt ſich auf das eingehendſte mit den verſchiedenen, in der Arbeiterbewegung um den Einfluß ringenden Theorien auseinander, und ſie beanſprucht ihren Platz — nicht etwa an der Seite der anderen Theorien, ſondern an der Spitze. Auch ſie iſt in ihrer Art eine Schrittmacherin des ſozialiſtiſchen Denkens in den engliſchen Maſſen.

Was dem deutſchen Beobachter an dieſer Bewegung vor allem ins Auge fällt, das iſt zweierlei. Erſtens die Hervorhebung der Freiheit als des Zentralproblemes auch im wirtſchaftlichen Leben. Zweitens die nationale Grundlage. Die Gilden in England nennen ſich Nationale Gilden oder Volksgilden, ſo wie ja auch der engliſche Bergarbeiter, der die Kohlengruben den Händen der Landbeſitzer entreißen will, nicht von Sozialiſierung, ſondern von Nationaliſierung ſpricht.

Der Hinweis auf die Freiheit erſcheint auch für die deutſche Arbeiterbewegung in der Art, wie er in England begründet wird, als wichtig. Er berührt in der Seele des Arbeiters eine Stelle, wo ſein tiefer Zweifel gegen ein Syſtem einſetzt, wie es heute in Rußland unter der zentraliſtiſchen Diktatur des Oberſten Volkswirtſchaftsrates Anwendung findet, ja, unter den in Rußland gegebenen Verhältniſſen wohl auch unweigerlich finden muß. Der Gedanke der Zentraliſation iſt auf dem Papier ſehr gut, in der Wirklichkeit wohnt ihm autoritäre Strenge inne, die bis zur Grauſamkeit geht; er bedingt den Arbeitszwang, er rechtfertigt in Zeiten der Kriſis ohne weiteres das Maſchinengewehr und die Hungerpeitſche. Unter der Herrſchaft der Sowjets unterſcheidet ſich die Anwendung der Gewalt gegen ſäumige Arbeiter dem Geiſte nach zwar ſehr tief von dem nur ſcheinbar milderen, aber in ihren Folgen nicht weniger brutalen Formen des Arbeitszwanges in der kapitaliſtiſchen Geſellſchaft. Für den einfachen Arbeiter iſt aber zuweilen der Erfolg derſelbe. Von einem Volke verfochten, das — ob heute noch mit Recht oder mit Unrecht, das ſei dahingeſtellt — ſtolz darauf iſt, in der Magna Charta die erſte Haupturkunde der bürgerlichen Freiheit erobert zu haben, iſt das Ideal der Freiheit für den Deutſchen in einer Zeit, die tauſenderlei Formen der Knechtſchaft für ihn bereit hält, eines der höchſten und köſtlichſten geworden. Nie ſtrebt der Menſch glühender nach dieſem Gut als in den Zeiten, wann er es nicht beſitzt. So würde die Mahnung zur Freiheit allein, die

von dem uns in vielen Dingen trotzalledem wesensverwandten England zu uns herüberkommt, es rechtfertigen, einer Schrift, die sich im Sinne dieses Ideals mit der Arbeiterbewegung und den durch sie bedingten Umwälzungen beschäftigt, die Aufmerksamkeit zuzuwenden. Erleben wir nicht in Deutschland das beschämende Schauspiel, daß sich sogar Arbeiter und Bourgeois zusammentun, um das übrige Volk auszuplündern. Beide wissen dabei sehr gut, daß das die wahre Freiheit nicht ist. Gewiß, der Papiergeldschwindel des Staates ermöglicht diesen Zustand. Auch merken die Arbeiter allmählich, daß sie von den höheren Löhnen nichts haben; die Papiergeldpresse kann wohl Geldscheine drucken, aber kein Brot erzeugen. Die englischen Arbeiter verlangen mit der Lohnerhöhung Preisherabsetzung. Das ist klüger gehandelt, wird aber dennoch nichts ausrichten.

Das andere, was sich aus dieser Schrift vor uns auftut, ist das Nationale. Das Nationale ist für den Bewohner des englischen Inselstaates eine Selbstverständlichkeit. Ganz so leicht und selbstverständlich liegt nun die Sache auf dem von vielen in den buntesten Beziehungen zueinander stehenden Staaten bedeckten Festlande nicht. Ein Bergwerk, das mitten in einem Lande liegt, kann man sozialisieren oder nationalisieren, das kommt auf dasselbe heraus. Die Arbeitsmittel eines internationalen Hafens, oder einer Eisenbahnlinie, oder eines Stromes, der formal einen internationalen Gegenstand darstellt, kann man nur sozialisieren, das heißt, man kann diese Arbeitsmittel in den Besitz der Werktätigen überführen, kann sie nur durch den übernationalen Zusammenschluß der Werktätigen den Einwirkungen unbekannter und entlegener Finanzmächte entziehen. Bei einem Strom wie dem Rhein zum Beispiel, dessen Ufer von Menschen bewohnt werden, die im Grunde zwar alle einem in der Hauptsache einheitlichen Volksschlag angehören, dessen Arbeiterschaften, Betriebsleiter, Kapitäne, Direktoren aufs engste miteinander verbunden und aufeinander angewiesen sind, verteilen sich unglücklicherweise die Werktätigen, so gleichartig auch ihre Beschäftigungen und ihre Interessen an der Verwaltung und am Ausbau des Stromes sein mögen, auf viele und vielerlei Nationen, und der Begriff der Nation müßte erst neugeschaffen oder wiederhergestellt werden, ehe man hier von Nationalisierung sprechen kann: da ist Sozialisierung einstweilen das richtige Wort. Wenn es an einem Strome jemals zum Zusammenschluß in der Form der Industriegewerkschaft oder der Gilde kommen soll, die alle an der Nutzung des Stromes Beteiligten im wohlverstandenen eigenen Interesse aneinanderschmiedet, so kann diese Gilde nur einen übernationalen Charakter haben. Der Charakter der Internationalität ist erst dann kein unvorstellbarer mehr, er hört dann erst auf, durch das Interesse der beteiligten stärksten Staatsmacht einseitig bestimmt zu sein. Im Stromlande, das seiner ganzen geographischen Natur nach das gerade Gegenspiel des Inselllandes darstellt, kann sich also die Idee der Gilde, wenn es sich um das Ganze handelt, aus dem Nationalen leicht in das Übernationale verwandeln; sie verleugnet deswegen nicht ihr eigentliches Merkmal, die Bodenständigkeit, den Aufbau auf die durch die Besonderheiten des Bodens und der Arbeitsart bedingten Industriezweige.

Nüchterne und beherzigenswerte Worte sind hier gesagt über das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine. Es ist eine der stillen Vorzüge der Schrift, daß sie auch den Dingen gerecht wird, die außerhalb des eigentlich Wirtschaftlichen liegen, weist sie auch nur mit wenigen Worten auf sie hin. In Zeiten des Durcheinanders, die es ja auch früher gab, sind die Gilden zuweilen die Bewahrer geistiger Güter, die Aufnehmer oder Ablehner wichtiger günstiger Einflüsse gewesen; das prägte sich in

manchen vergangenen feſtlichen Gebräuchen aus, vielleicht auch an der Art, wie die Mitglieder ſich durch die Regeln aneinanderbanden. Nun, wir befinden uns noch mitten im Werktag aller Dinge, es wäre zu früh, von dieſer Seite der Sache zu reden; aber die Trennung der wirtſchaftlichen, politiſchen und kulturellen Gebiete im öffentlichen Leben, wie ſie den engliſchen Denkern vorſchwebt, erinnert gewiß nicht zufällig an das, was die deutſche Dreigliederungsbewegung predigt oder was Sowjetrußland tut.

Alfons Paquet

Politik der Geſinnung

Wir unterſcheiden zweierlei Formen ſtaatsbürgerlicher Ethik: Geſinnungsethik und Verantwortungsethik. Geſinnungsethik, das iſt die Form des Bekenntniſſes zum Staatsgedanken, wie ſie aus den weltanſchauungsmäßigen, den individuell ſittlichen Überzeugungen des Einzelnen wächſt. Verantwortungsethik, das iſt jene Form der gewordenen und gebildeten politiſchen Kenntniſſe, wie ſie aus den politiſchen Realitäten und ihren Verwirklichungsmöglichkeiten, in einem gegebenen Augenblick der politiſchen Wirklichkeit jeweils entſteht. Geſinnungsethik, das iſt der Wille, die moraliſchen Geſetze des Einzeldaſeins auf das Leben der Geſamtheit anzuwenden, Verantwortungsethik, das iſt der Wille, den ethiſchen Willen des Einzelnen den notwendigen Geſamtbedürfniſſen des Staates zugunſten des Gemeinſchaftslebens unterzuordnen.

Es iſt hohe Zeit, zwiſchen Geſinnungsethik und Verantwortungsethik unterſcheiden zu lernen. Wir leben in einer Zeit, in der die Sehnſucht nach Idealiſierung, Entmaterialiſierung, nach Veredlung und Vergeiſtigung unſeres politiſchen Lebens die weiteſten Schichten unſeres Volkes ergreift, in der die Parteien wie mit feurigen Zungen für ihre politiſchen Ideale zu werben ſtreben, in der aber der ungeſchulte politiſche Laie nur allzuoft ein Opfer dieſer idealiſtiſch gehaltenen Werberufe werden kann. Antiſemitismus und nationaliſtiſche Begeiſterung, das ſind, wenn auch mit Abſicht etwas verdunkelt, die idealiſtiſchen Lockmittel, mit denen die äußerſte Rechte zu ködern ſucht. „Befreiung des Proletariats und Weltrevolution“ — dies iſt der chiliaſtiſche Schlachtruf der äußerſten Linken.

Es kann keinem Zweifel begegnen, daß auch dieſe Parteien ſich für die Verwirklichung einer Weltanſchauung, einer Geſellſchaftsidee, einer verheißenen Zukunft einſetzen, an deren ſofortige Übertragung in die Wirklichkeit ſie glauben und andere zu glauben lehren. Ungerecht wäre, wer dies nicht anerkennte. Mit welchen Mitteln aber wird dies verſucht? Die deutſchnationalen Volksparteien, die Vaterlandsparteien und Alldeutſchen geben vor, die Vaterlandsliebe für ſich gepachtet zu haben, und ſtoßen das „Volk“, die Geſamtheit der Nation, gefliſſentlich in brüsker Wendung von jeder Gemeinſchaft mit ſich zurück. Der Spartakusbund nennt ſich die Partei der Kommuniſten, die Partei der „Gemeinſamen“, und predigt Haß und Feindſchaft gegen das Bürgertum. Der Geſinnungsethik wird die Verantwortungsethik aufgeopfert, indeſſen unter beiden Füßen der Boden der feſten Verhältniſſe zu wanken beginnt. Der Zweck heiligt dieſen Parteien jegliches Mittel: die Waffen, die nackte Gewalt, die Diktatur ſoll erzwingen, was auf dem Wege des Rechtes nicht zu erreichen iſt. Ehe noch das Gefühl der Gerechtigkeit, für Verantwortlichkeit und für das Gemeinſchaftsleben in langſamer, mühevoller Arbeit von Jahrzehnten erzogen iſt, ehe noch innerlich wie äußerlich das Volk wie der Einzelne frei iſt und alſo frei handeln kann, ſoll Volk und Einzelner zur nationalen, zur ſozialen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gezwungen werden.

Die Hände weg! Wir leben nicht auf dem Monde. Wir leben nicht im geschlossenen Handelsstaate Fichtes. Wir reiten auch nicht auf jener Kanonenkugel des Freiherrn von Münchhausen, der in den freien Weltraum hineinbugsierte, um dort als Abenteurer mit „Sozialidealen" irgendwann und irgendwo seßhaft zu werden. „Es ist gut, daß der Mensch, der erst in die Welt tritt, viel von sich halte, daß er sich viele Vorzüge zu erwerben denke, daß er alles mögliche zu machen suche; aber wenn seine Bildung auf einem gewissen Grade steht, dann ist es vorteilhaft, wenn er sich in einer größeren Masse verlieren lernt, wenn er lernt, um anderer willen zu leben, und seiner selbst in einer pflichtmäßigen Tätigkeit zu vergessen", sagte Goethe in „Wilhelm Meisters Lehrjahren".

Wir sind in diesen Lehrjahren mittendrin. Was uns allen not tut und was wir lernen müssen, als Volk wie als Einzelne, wenn wir aus der Isolierung, in der wir stehen, heraus wollen, wenn wir die Selbstzerfleischung, die uns die Feindschaft aller gegen alle, die uns der Wirtschaftsegoismus der kapitalistischen Gesinnung, aber auch das unverantwortliche Draufgängertum der radikalen Parteien von links und rechts gebracht haben, überwinden sollen, ist eben jene „pflichtmäßige Tätigkeit", ist aufbauende Politik. Aufbauende Politik — wie aber können wir sie haben, wenn nicht wir den gemeinsamen Weg der mittleren Linie nicht gingen, wenn wir nicht lernten, daß das Herz des Staates: die Demokratie, gespeist sein will aus den Adern aller Glieder des staatlichen Körpers, und wenn wir nicht begriffen, daß ein jedes dieser Glieder auf die lebendige Funktion des anderen angewiesen ist, wenn anders es selbst lebendig bleiben soll. Organische Politik — was anders bedeutet sie demnach als ein Kompromiß, als ein Opfern an Unentwegtheit und Eigenart.

Ist es im Leben der Völker und Parteien wirklich so anders bestellt als im Leben jedes Einzelnen? Sehen wir nicht dort wie hier die Jugendlichen, die Überschäumenden, die glücklich Selbstbewußten und Sorglosen sich an die Brust, an das Schwert schlagen: Bis zum letzten Blutstropfen bereit, die „Unentwegtheit" der Ideale und damit die — Eitelkeit und Überheblichkeit zu verteidigen? Auch dies ist eine Form der ethischen Realität, gewiß. Aber sie ist die Idealität der Rauflust und der Unversöhnlichkeit. Auf ihr konnte sich in den Jugendzeiten der Völker die Sicherheit des Einzelnen gründen. Hätte dieser Weltkrieg zugunsten der deutschen Militärparteien geendigt — vielleicht, daß uns eine kurze Zeit dieser Sicherheit als Volk und Einzelne noch geschenkt worden wäre. Wir hätten Gesinnungspolitik betreiben können, weil wir die physische Macht der Waffen gehabt hätten; auf den Spitzen der Bajonette wäre uns unsere nationale Ethik — die eine Ethik der Nationalisten wie mancher Kommunisten heute noch ist — vorangetragen worden. Diese Unmittelbarkeit der ethisch-politischen Gesinnungen ist mit dem Frieden von Versailles dahin. Wir müssen uns fügen in doppeltem Betracht: den Weisungen der einstigen Feinde und den Weisungen des Völkerbundes, von dem wir nur dann ein Glied werden, wenn wir eindeutig und klar vor aller Welt bekennen und bezeugen, daß wir die Gesinnungsethik eines jugendlichen Volkes gewillt sind zu vertauschen mit der Verantwortungsethik, wie sie dem Erwachsenen und seinen Beziehungen zur Gesellschaft geziemt. So und nur so, auf dieser mittleren Linie der Politik, werden wir das Vertrauen gewinnen, das uns im Innern wie im Äußern verlorengegangen ist. So und nur so werden wir den Weg zurückfinden aus einer Politik der Desperados und Hasardeure, als welche sich extreme Militaristen bei uns und anderwärts nur allzuoft bewiesen haben. Die Gesetze der Politik wollen geformt sein wie jede anderen

Geſetze. Im Hin und Wider der Möglichkeiten und Wahrſcheinlichkeiten verſucht und wieder ausprobiert, wird ſich am Ende das Richtige ſchon finden laſſen.

Aber auch für ſie gilt, was Goethe in die Worte kleidete: „Allem Leben, allem Tun, aller Kunſt muß das Handwerk vorausgehen, welches nur in der Beſchränkung erworben wird."

Dieſes Handwerk, dieſe Beſchränkung und Selbſtdiſziplin tut uns not! Suchen wir ſie auf und pflegen wir ſie, damit es nicht einſt von uns heißt: „Was ſieheſt du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirſt nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?" „Das ihr wollet, daß euch die Leute tun ſollen, das tuet ihnen auch; das iſt das Geſetz." Bruno Kaucker

Der Volkshochſchullehrer als Künſtler

Am Anfang jeder Tätigkeit ſteht die Berufung. Es iſt ihr Schickſal, daß ſie, um ſich in der Welt des Seins zu behaupten, zum Beruf werden, d. h. die Summe des Erlernbaren überliefern muß. Mancher Berufung bleibt dies Schickſal erſpart. Das Lehrbare an ihr, ihre Technik, iſt im Verhältnis zum Werk ſo unbedeutend, daß niemand der Gedanke kommt, ſich dieſes Könnens auf dem Wege der Übung zu bemächtigen. In dieſer glücklichen Lage iſt die Philoſophie. Schon bei der Kunſt liegt die Gefahr nahe, daß der Verſuch ihrer techniſchen Bewältigung unternommen wird. Doch iſt die Kluft zwiſchen formaler Beherrſchung der Mittel und künſtleriſchem Schaffen rieſengroß und unverkennbar. Dagegen iſt das Handwerk, urſprünglich eine Kunſt neben anderen, herabgeſunken zur maſchinellen Mechanik. Die Freudloſigkeit des Arbeiterberufes beruht zur einen Hälfte auf dem gänzlichen Mangel an ſchöpferiſcher Perſönlichkeitsauswirkung. In der Mitte etwa, aber mit dem Schwergewicht nach der Seite der Berufung, ſteht das Wirken des Seelſorgers und Lehrers. Es gehört zu den verhängnisvollſten Irrtümern unſerer Zeit, daß ſie die Tendenz dieſes Schwergewichtes vergeſſen hat. Die traurige Verfaſſung von Kirche und Schule iſt die Frucht dieſes verkehrten Standpunktes. Beide tragen ſchwer an dem Gewand, in das ſie der Klaſſenſtaat hineingezwängt hat und noch hineinzwängt. Ganz ſo geht es der Univerſität. Während ſich aber auf kirchlichem Gebiet die Wünſche der Neuwollenden einſtweilen nur um einen Gedanken, den der freien Volkskirche, gruppieren, iſt es der Schulbewegung gelungen, einen neuen pädagogiſchen Typus ins Leben zu rufen. Denn nur wenn die Volkshochſchule gedacht iſt als völlig in ſich ruhende, eigengeſetzliche Einrichtung, nicht als Erſatz oder Fortſetzung unvollkommener alter Bildungsanſtalten, nur dann hat ſie eine Lebensberechtigung. Eine ſolche Schule ſieht ſich der Notwendigkeit gegenüber, alle gemachten pädagogiſchen Erfahrungen wieder einmal zu überprüfen, ganz von vorne anzufangen. Die Volkshochſchulpädagogik iſt ein unbeſchriebenes Blatt. „Gott ſei Dank!" werden die Berufenen ſagen. Hier werden die Routiniers alten Schlages nicht mitkommen, dieſes Blatt dürfen wir mit den Eingebungen unſerer beſten Stunden füllen. Noch iſt unſere Betätigung Berufung. Das eigentlich künſtleriſche Moment im Volkshochſchullehrer herauszuarbeiten, kann heute unter mehrfachen Geſichtspunkten fruchtbar ſein. Einmal mag es der Menge derer, die ſich mit mehr oder weniger gutem Willen, mit mehr oder weniger großer Eignung der Volkshochſchule zur Verfügung geſtellt haben, als Prüfſtein dienen; vor allem denen, die mit beginnender, aber noch nicht hoffnungsloſer Verkalkung methodiſcher Erfahrungen von anderen Bildungsſtätten kommen und dieſe Erfahrungen ohne weiteres auf die

Volkshochſchule übertragen. Vielmehr wäre eine Belebung der beſtehenden Einrichtungen durch die Volkshochſchule ſehr erfreulich. Ein Profeſſor der Philoſophie hat dem Verfaſſer geſtanden, daß er ſeine Erfahrungen an der Volkshochſchule mit viel Erfolg in der Univerſität verwertet hat. Auf keinen Fall ſind die Studenten dabei die Geſchädigten. Schließlich bedeutet die Betonung der irrationellen Elemente der Volkshochſchulpädagogik eine Beſinnung auf die lebendigen Kräfte alles pädagogiſchen Wirkens überhaupt.

Der Volkshochſchullehrer muß Motor ſein und Glut. Denn nur ſo hat er Hoffnung, die Trägheit der Maſſen zu überwinden. Wenn er zur Übermittlung ſeines Wiſſens die Form des Vortrags wählt, muß ſein erſtes Wort ein Anhieb ſein, daß die Hörer erſchreckt zuſammenfahren. Und ſein letztes Wort noch muß das Nachbeben einer Entladung ſein. Was dazwiſchen liegt, ſei Gewitter, Sturm, Blitz, Donner, Hagel und Regenſtürze. Eine dauernde Spannung, ein ſich ſteigernder Aufbau. Auf daß der Hörer gepackt, zutiefſt erſchüttert, mitgeriſſen am Ende vor dem Chaos widerſtrebender Wallungen ſteht. Aus dieſem Chaos wird der Gedanke geboren. Dieſe Kunſt iſt um ſo größer, je ſpröder der Stoff iſt. Wenn ſich eine vorher völlig unintereſſierte Frau nach einem volkswirtſchaftlichen Vortrag eines unſerer beſten Volkshochſchullehrer äußerte, ſie habe nicht geglaubt, daß man auch dieſen Dingen atemlos folgen könne, wenn es auf einer geologiſchen Wanderung gelingt, den Aufbau des Geſteins zum Erderlebnis werden zu laſſen, ſo liegt in beiden Fällen gerade die Reaktion vor, die nur von einer künſtleriſchen Anreizung im Sinne des eben Ausgeführten ausgelöſt wird. Gleichzeitig mögen beide Beiſpiele den Verfaſſer vor dem Vorwurf utopiſtiſcher Allgemeinplätze bewahren.

Seine Ausführungen ſtellen lediglich den wertvollſten Gehalt geſammelter Erfahrungen heraus. — Ein beſonders feines Beiſpiel der Vortragskunſt hat uns Ed. Weitſch in ſeinen Schriften zur Methodik der Volkshochſchule, Heft 2, „Die Grundſätze der Güterverteilung“ geſchenkt. Hier wird vorgedacht, der Hörer hin- und hergezerrt zwiſchen den verſchiedenen Anſichten, die ihm ſchließlich zu eigener Entſcheidung überlaſſen werden. Eine andere künſtleriſche Angelegenheit des Vortrages iſt es, daß die geiſtigen Abſtraktionen der Gedankengänge von Zeit zu Zeit in Bild und Gleichnis zu Fleiſch werden, Körperhaftigkeit gewinnen. Wer vom Volke verſtanden ſein wollte, hat noch immer in Gleichniſſen geſprochen. In dieſer Hinſicht war Chriſtus ein genialer Volkshochſchullehrer. Ich erinnere nur an das Gleichnis vom Sämann. Man überlege ſich einmal, was es für Schwierigkeiten machen würde, einem einfachen Menſchen den geiſtigen Inhalt dieſes Vergleiches in rein geiſtiger Form zu vermitteln. Und wie einſchlagend und unzweideutig iſt daneben das Bild. Das Auftauchen glücklicher Bilder und treffender Vergleiche iſt durchaus intuitiv. Der Verfaſſer hatte einmal die Freude, in einer Unterhaltung über die materialiſtiſche Geſchichtsauffaſſung mitzuerleben, wie dem Leiter des Geſprächs nacheinander zwei prachtvolle Vergleiche für die Beziehungen zwiſchen Menſch und Verhältniſſen (dem Grundproblem jeder Geſchichtsauffaſſung) einfielen. Einmal ſprach er von Mühle und Korn, dann von Stern und Kompaß eines Schiffers und konnte an beiden Vergleichen das ganze Problem der Wechſelbeziehungen aufrollen. Derartige Einfälle ſind Gnadenakte. Ebenſo wie der Verfaſſer dieſe Gleichniſſe niemals vergeſſen wird, konnte er ſich überzeugen, daß ſie ſich den Hörern tief eingeprägt hatten. Etwas anders liegt der Fall, wenn ſich der Vortragende bewußt ein Beiſpiel baut, um daran Erſcheinungen zu erklären. Aber bei aller intellektueller Überhebung liegt auch hier noch ein gut Teil

Erfinderkunſt vor. An einem glücklich gewählten Beiſpiel aus dem Alltag iſt es dem Verfaſſer gelungen, alle Möglichkeiten der Geſellſchaftsbildung aufzuweiſen. — Die künſtleriſch-pädagogiſchen Forderungen, die in den vorliegenden Beiſpielen liegen, laſſen ſich ohne weiteres auf die Form der Wiſſensvermittlung übertragen, die ſich als die eigentlich volkshochſchulmethodiſche allgemein bereits durchgeſetzt hat, die Arbeitsgemeinſchaft oder das Rundgeſpräch. Hier treten aber neue Hemmungen auf, die überwunden ſein wollen. Ich wage einen nicht ſehr ſchmeichelhaften, dafür aber einigermaßen treffenden Vergleich: Es muß ein Knochen unter die Hunde geworfen werden, damit ſie mit Geheul auf ihn losſtürzen und ihn zu zernagen verſuchen. Der Knochen, das Problem, muß ſo reizen, daß die Scham, die Schüchternheit, die Schwerfälligkeit der Schüler zurücktritt vor der Begier, ſich zu äußern. Wenn ſich dann die Menſchen recht verbiſſen haben in der Frage und ineinander, muß der Leiter mit geſchickten Fingern den Knoten der Verwirrung zu entwickeln ſuchen, darf er den Faden nicht aus der Hand verlieren, ſoll er die abzweigenden Geſpinſte vorſichtig entfernen und an der richtigen Stelle wieder einfügen. Wenn der Lauf ſtockt, bedarf es des rechten Stoßes zur Weiterführung. Oft wird es ſich dabei um die mehr oder weniger zarte Hilfe bei der Geburt eines Gedankens handeln. Wie man dabei nicht vorgehen ſoll, dafür eine typiſche Erfahrung: Der Leiter fragt: „Alſo, wenn es nicht im Vordergrunde ſteht, dann ſteht's?“ Antwort eines Schülers: „Im Hintergrund“(!) — Arbeitsgemeinſchaft iſt ein euphemiſtiſcher Ausdruck für dieſes Geſellſchaftsſpiel. Das Ganze eines Rundgeſpräches ſoll ſich abwickeln und zuſammenfügen mit ähnlich geheimnisvoller Kontinuität wie der Netzbau einer Spinne. Am Ende muß die Zuſammenfaſſung wenn möglich ein erlöſendes Wort, mindeſtens den Fruchtkern des Erarbeiteten, bieten. Daß das alles kaum gelernt werden kann, wenn auch die Übung dem Begabten Sicherheit und Geſchmeidigkeit gibt, bedarf wohl nicht mehr der Unterſtreichung. Unter Umſtänden konzentriert ſich eine Arbeitsgemeinſchaft in einem Zwiegeſpräch entweder zwiſchen Lehrer und Hörer oder zwei Lehrern oder zwei Schülern. Das braucht durchaus kein Unglück zu ſein. Vielleicht ſtoßen hier zwei Steine aufeinander, die echtes Feuer geben, und dann wird der Gewinn für die Zuhörer ſehr groß ſein. Vielleicht wird hier alles, was Einzelne zum Problem zu ſagen gehabt hätten, in beſonders ſcharfer Formulierung von dieſen beiden erledigt. Nur darf der Leiter der Ausſprache, auch wenn er ſelbſt am Zwiegeſpräch beteiligt iſt, nie die Fühlung mit dem ganzen Kreis verlieren. Er muß merken, wann eine Entſpannung eintritt, wann die Sache nicht mehr allgemein intereſſiert. Dann muß er ſofort abbrechen. Die Frage der Fühlungnahme, hier nebenbei aufgedeckt, verdient eigene Beachtung. Aus der Tatſache, daß es der Volkshochſchullehrer mit Menſchen zu tun hat, die auf jeden Fall ernſt genommen ſein wollen, ergibt ſich die Notwendigkeit der dauernden Stimmungsprüfung. Die Fühlhörner des Volkshochſchullehrers müſſen von ungewöhnlicher geiſtig ſeeliſcher Empfindſamkeit ſein. In dieſem Zuſammenhang ein Wort noch zu Volksunterhaltungsabenden und Volkshochſchulfeiern. Nichts iſt für einen feinfühligen Volkshochſchulmann peinlicher, als ein mißglückter Kunſtabend oder eine danebengeratene Feier. Er ſpürt die Kluft zwiſchen Ausführenden und Zuhörern nur zu gut, jedes berechtigte Gähnen iſt eine Ohrfeige für ihn, alle Gefühlsduſelei an Stelle echter Ergriffenheit ekelt ihn an, er windet ſich in Tantalusqualen. Bei beiden Arten von Veranſtaltungen bewahrt allein der künſtleriſche Inſtinkt für das Weſentliche und Urſprüngliche vor Fehlſchlägen. — Wenn hier zum Schluß von der Kunſt des Volkshochſchullehrers als Lebensberater und Seelſorger

die Rede sein soll, so ist das nach verschiedenen Richtungen hin näher zu begründen. Man wird vielleicht einwenden, die Aufgabe sei zu weit gesteckt. Dafür seien doch noch andere da. Demgegenüber ist zunächst einmal festzustellen, daß die amtlich angestellten Geistlichen aller Konfessionen das Vertrauen großer Massen des Volkes verloren haben. Verwandte und Freunde, die einen derartigen Dienst leisten, finden nur wenige. Dafür ist er auch zu schwierig. Wem die Aufgabe als eine Überlastung erscheint, der sei auf die doppelte Verpflichtung, die in dem Worte Volkshochschullehrer liegt, verwiesen: Volkslehrer, das heißt seinen Volksgenossen immer und überall zur Verfügung stehen; Hochschullehrer, das heißt selbstgewählter Führer. Somit ist Volkshochschullehrer nach Stoff und Kraft eine unendliche Aufgabe. Wenn dem entgegengehalten wird, daß die städtische Volkshochschule gar keine Gelegenheit zu seelsorgerischer Tätigkeit biete, so muß der Verfasser gestehen, daß er hier vorwiegend an das Volkshochschulheim gedacht hat, wo monatelanges Zusammenleben von Lehrer und Schüler von selbst dazu führen. Aber auch in der städtischen Volkshochschule kann und muß die Verbindung zwischen Lehrern und Hörern über die Stunden gemeinsamer wissenschaftlicher Beschäftigung hinausgehen zu rein menschlichen Beziehungen, wenn die Arbeit überhaupt einen tieferen Sinn haben soll. Dann wird sich, um auf das Thema zurückzukommen, eines Tages die Stunde einstellen, wo das Gespräch überspringt auf Persönliches, wo sich ein suchender und ein leitender Freund gegenüberstehen. Natürlich ist die Vorbedingung dazu die persönliche Reife und seelische Überlegenheit des Lehrers. Dieser wird eine solche Stunde nicht künstlich herbeizuführen versuchen (nichts wäre verkehrter). Sie ist die naturentsprossene Blüte aufkeimenden Vertrauens. Den Augenblick richtig zu erkennen, ihn zu packen und zum Ausgangspunkt vertiefter Menschlichkeit zu erheben, ist die höchste Kunst des seelsorgerischen Volkshochschullehrers. Ein Ausfluß inneren Taktes ist es, dabei niemals in einen pastoralen Ton, sei es rührseliger Weinerlichkeit, sei es einer poltrigen Kapuzinade zu verfallen. In dieser Kunst wäre von manchem katholischen Priester viel zu lernen. Wieweit übrigens hier, wie auch in andere angeschnittene Fragen das ethische Moment mit hineinspielt, soll an dieser Stelle nicht untersucht werden. Dem Verfasser kam es allenthalben darauf an, in der Tätigkeit des Volkshochschullehrers, wie er sie sich denkt, den magischen Kräften nachzuspüren, deren Ursprung jenseits der erkennbaren Gesetzlichkeit liegt. Um einzuprägen, daß dieser Beruf eine Berufung ist. Wie sich der Berufene dazu stellen soll? Man erzählt eine wundervolle Geschichte von Pestalozzi: Er hat einmal einen Knaben, der ihm am Tische gegenübersaß, zu sich gerufen. Der setzte der dreimaligen Aufforderung des Meisters Trotz entgegen. Darauf sagte Pestalozzi: „Wenn du nicht zu mir kommst, komme ich zu dir.“ Sprach's und tat's! Der Knabe fing an zu weinen. Pestalozzi aber dankte Gott für die Gnade dieser Eingebung. Pestalozzi war der größte Künstler unter den Pädagogen. Otto Zirker

Academica I. Das Examen: Es gibt Universitätsreformen; sie sind weder aus einem Ganzen gedacht und gehen nicht auf das Ganze. Sind es nicht eigentlich Selbstverständlichkeiten, wenn der literarische und kunstgeschichtliche, der historische und philosophische Vorlesungsbetrieb allmählich auch die junge Vergangenheit, die jüngere Gegenwart erfaßt? Wenn die französische Literaturgeschichte nicht mit 1850, die deutsche Malerei nicht mit den Nazarenern aufhört und die Musik nicht mit Wagner und Brahms abschließt? Ist es nicht ebenso selbstver-

ſtändlich, daß die mechaniſche Vorleſung, beſonders auf juriſtiſchem und theologiſchem Gebiete — denn wozu wurden Bücher geſchrieben? Damit der Student nach ſeinen fehlerreichen, lückenhaften Stenogrammen arbeitet? — durch Übungsvorleſung und ſeminariſtiſche Arbeit endlich mehr und mehr erſetzt wird? Ja, es gibt ſogar ein Studentenparlament, Keime einer Selbſtverwaltung. Alle dieſe Dinge haben den Geiſt und Sinn unſerer Univerſitäten nicht geändert, ſie ſind von ihrer Urmutter, der Akademie Platons, noch ebenſo klaffend und abgrundtief entfernt, ſie ſind noch immer Drill- und Examensanſtalten, ſo daß ſelbſt die vielgerühmte „freie Forſchung" davon erdrückt wird. Es gibt unſtrittig Profeſſoren, die für ihre Examina Hören ihrer Kollegia erfordern: die Univerſität als geiſtiges Warenhaus! Und dennoch hat die Univerſität ſelbſt nur ein Examen: die Promotionsprüfung, alle anderen Leiſtungsexamina ſind Staatsangelegenheit. Aber keineswegs unabhängig vom Lehrkörper der Univerſität: denn die Lehrer der Hochſchule treten in den Staatsprüfungen als Staatsfunktionäre auf. Damit wird die unabhängig-wiſſenſchaftliche, zweckloſe Forſchung der Hochſchule illuſoriſch gemacht. Entweder: wir bekennen uns zu einer Akademie und Hochſchulgemeinde — dann muß dieſe Perſonalunion aufhören, dann muß der Univerſitätskörper gründlich revolutioniert werden; oder wir ſehen in der Univerſität die Zweck- und Vorbereitungsanſtalt, dann möge das Examen unverſchleiert Univerſitätsſache werden, dann möge man es ſtreng und deutlich reglementieren: denn das Examen iſt trotz aller Prüfungsordnungen ein Willkürakt. Man befrage die Prüfer um ihre Auffaſſungen: Berlin muß „ſchwer" ſein, Greifswald iſt „leicht", das Examen ſoll dem Kandidaten zeigen, daß er nichts weiß; bei der Prüfung kommt es nicht auf regelrechte Beantwortung an, es genügt lediglich der allgemeine Eindruck. Der eine ſtochert im philologiſchen Ameiſenhaufen und rechtfertigt ſich mit gewaltſamen Ideologien: „die Einzelfrage iſt Symbol (!) eines Allgemeinwiſſens, das Examen iſt höchſtwertig als ein pſychiſcher Akt der Konzentration (eher hätten wohl jene recht, die es unter die Pathologie der Nervenkrankheiten ſtellen). Der andere unterrichtet ſich lediglich über die großen Zuſammenhänge und Umrißlinien, läßt den Kandidaten das Examen ſelbſt führen. Eine Unſumme von Willkürmomenten liegt hier vor, eine Unſumme von Pedanterien und Tragikomiken. Wir wären in Verſuchung, Protokolle darüber zu veröffentlichen, es genüge eine Reihe beglaubigter Hinweiſe:

Stereotype Frage eines Berliner Theologen iſt: „Wer hat den Wagen bezahlt, in dem Luther nach Worms gefahren und wer war Luthers Reiſegefährte?" Wo liegt das Symbol? Wird damit das geiſtige Weſen der hiſtoriſchen Kraft Luther nur im geringſten erhellt? Ein Angliſt prüft ein Drittel der feſtgeſetzten Zeit über die Frage: „Wo iſt in mittelengliſcher Literatur vom edlen Blute, das dem Ritter beſonders zu eigen ſein ſoll, die Rede?" oder „Wer waren Shakeſpeares Mitſchauſpieler?" (Das als einziges „Symbol" für das Ereignis Shakeſpeare!). Der Romaniſt erkundigt ſich nach dem Schreiber der erſten Terzinen in neufranzöſiſcher Zeit und läßt ſich Molières Luſtſpiele mit Zahlen vor- und rückwärts (!) herſagen. Der Deutſchphilologe will genaue Auskunft über Kerners Hauptwerk, über Elias Schlegels Komödien in der Viertelſtunde Nebenfachprüfung beim Doktorat fordern uſw.

Gewiß, Wege zum Neudenken und Umſchaffen ſind offen. Zunächſt muß die Willkür, der „Glücksfall" bei der akademiſchen Prüfung (Schulprüfungen ſind überhaupt Unſinn und bureaukratiſcher Luxus) beſeitigt werden. Ausbau des Übungscharakters

der Hochschule, erhöhte seminaristische Arbeitsweise mit positivem Prüfungswert, Erhöhung der Dozentenzahl, damit eine Arbeitsgemeinschaft zwischen Lehrendem und Lernenden möglich, sind die Forderungen. Ebenso eine Auflösung des Komplexes Staatsexamen, der Nervenkrankheit Staatsexamen durch Einzel- und Teilprüfungen, durch Seminarzeugnisse an Stelle Prüfungsdrilles, durch schriftliche wissenschaftliche Leistung. Das Endziel ist Beseitigung des Examens auch auf der Hochschule, sichere Bewertung der Studenten ihrer wissenschaftlichen Fähigkeit nach durch die Hochschulübungsarbeit, wie es die Berufenen in der Schule an jedem Schüler ohne Leistungsprüfungstermin feststellen können. Ob die „studentische Freiheit" dadurch gefährdet? Sicher die studentische Bummelei und Zuchtlosigkeit. Die Selbsthilfe und Selbsterziehung der Studenten muß zufassen, wir dürfen nicht immer passiv „nach oben" erwartend schielen. Nicht „Examenserleichterung", sondern wissenschaftliche Würde wird gefordert!

2. Universität und Reichsschulkonferenz: Ein Universitätsrektor ist kein Monarch, er ist ein Vertrauensfunktionär, der die Gesamtheit der universitas, Dozenten und Studenten zu vertreten hat. Wenn also ein Rektor bei der feierlichen Rektoratsübergabe kraft seines historischen Blickes und mit wissenschaftlichem Pathos die unpolitische Äußerung tut, die beste Staatsform sei die Monarchie (so geschehen 1919 in Berlin), so muß er damit wohl die Meinung des universitas öffentlich kundgegeben haben. Er muß wohl auch die Anschauung der universitas — ein Universitätsrektor ist eben keine Privatperson! — dokumentieren, wenn er in einer anerkannt wissenschaftlichen Zeitschrift, der Scherlschen „Woche" (Nr. 25, 22. Jahrg.) unter dem Titel „Die Reichsschulkonferenz und die Zukunft unsers geistigen Lebens" folgende Sätze niederschreibt: „Weiter Kreise unseres Volkes hat sich der Glaube bemächtigt, alle alte Ordnung, alles Überkommene sei verkehrt und verderblich gewesen, auch das, was noch aufrechtsteht, müsse schleunigst niedergerissen und von Grund aus neu, nach entgegengesetzten Richtlinien, aufgebaut werden, wenn wir noch zu einer besseren Zukunft gelangen sollen. So soll denn jetzt auch der bestehenden Gestaltung der Erziehung die Axt an die Wurzel gelegt werden. Die mannigfachsten Entwürfe für die Neugestaltung werden dargeboten, die sich, wie überall, scharf bekämpfen; aber als das wesentliche erscheint, daß das Bestehende, der Feind jedes Fortschritts, so schleunig und so gründlich wie möglich aus der Welt geschafft werde, dann werde sich das Weitere schon finden." Auf die Forderung der akademischen Lehrerbildung wird geantwortet: „Werden diese Forderungen erfüllt, so ist die unausbleibliche Folge der Untergang unserer Volksschulen und damit der gesamten allgemeinen Volksbildung; denn es ist psychologisch unmöglich, daß, von wenigen Idealisten abgesehen, ein Mann, der jahrelang das Hochschulstudium betrieben hat, noch bereit und auch befähigt ist, auf dem flachen Lande den Kindern die ersten Elemente der Erziehung beizubringen." Diese Forderung der Lehrer bedeutet sogar „den Untergang des wissenschaftlichen Lehrerstandes und damit der höheren Schulen überhaupt. Damit wäre unserer Kultur der Todesstoß versetzt: zu dem Selbstmord, den wir auf politischem und militärischem Gebiet begangen haben, käme damit auch noch der auf dem Gebiet des geistigen Lebens hinzu". Dieser „objektive" Bericht über die Reichsschulkonferenz — es lohnt, ihn ganz zu lesen! — ist nicht etwa von Scherls Berichterstatter, sondern von dem Vertreter einer großen Universität in der Reichsschulkonferenz, von dem Historiker Prof. Eduard Meyer verfaßt, und der Historiker ist ein Mensch, der zum entsagenden Beobachter des werdenden und gewordenen Lebens sich durchgerungen!

Aber wir haben ja Universitätsreformen, „Selbstverwaltung“ und Studentenparlament! Sei hinzugefügt: Sapere aude! Das heißt nicht: Fürchte es, weise zu sein!

3. Die Gemeinschaft: Die Philosophie ist auf unseren Hochschulen zum „schmückenden Beiwort“ geworden, sie ist kein Lebenselement mehr; so gibt es auch kein allgemeinstudentisches Zusammengehörigkeitsbewußtsein, kein Standes- oder Rangwertbewußtsein (wenn auch einen pharisäischen Dünkel, dessen Zeichen Schmiß und „Couleur“ sind). Das Studententum als Ganzes ist keine Gemeinschaft mehr. Eine Wiedererweckung solcher Gemeinschaft, wie es sich Hermann Schüller in einem „akademischen Orden“ gedacht, erscheint unmöglich. Aber es kann Gemeinschaften innerhalb der Studentenschaft geben. Ich möchte drei Formen nennen: die alten Verbindungen, die Freistudentenschaft, die freideutschen Gemeinschaften. Alles andere, die wissenschaftlichen Vereine, die politischen Gruppen haben nichts spezifisch Studentisch-Jugendliches, bieten im Durchschnitt nichts, was sich in den Kreisen der „Alten“ nicht auch fände. Drei Probleme sind es, um die sich die Gemeinschaft zumeist gruppiert: die Fachfrage, die akademische Frage, das Verhältnis zum Volke.

Die Verbindungen alten Stils haben ihre historische Laufbahn hinter sich. Sie haben ihre Mission erfüllt, sie waren wichtige Elemente des Universitätslebens in der Zeit, als Studententum eine sehr selbstbewußte Klasse bedeutete, seit der humanistischen Zeit bis zur Gründung der Burschenschaft in der national bewegten Zeit des letzten Jahrhunderts. Tradition ist in diesem Falle aber fast zum Fluche geworden: der Ehrenkodex, das Pharisäertum, die nationale Aufgeblasenheit, die Phrase sind ein verhängnisvolles Erbe dieser Verbindungen geworden, die zahlenmäßig so gering im Verhältnis zur Gesamtstudienschaft. Aber es ist eigentümlich, welch ehrfurchtweckende Rolle gerade der Student „in Wichs“, die Korporationen bei Festen, in Tageszeitungen, bei Besichtigungen bilden, diese müden Verbindungen, die nur von der Historie ihrer selbst noch leben und trotz einzelner reformistischer Ansätze nicht darüber hinwegkommen, die im Universitätsleben nur in den Verbindungshäusern oder auf den studentischen Wahllisten besonders figurieren. Die Fachfrage spielt eine unbedeutende Rolle, die akademische wird im Sinne des Standesdünkels, die nationale Frage durch die tönende Phrase, auf Bismarckkommersen und Weihnachtskneipen (Weihnacht, Bethlehem und die Bierkneipe!) gelöst. Das ist keine Gemeinschaft, das ist „Schliff“-Stilistik, Klassengruppe, Schule des „Guten Tons“, ja trotz aller Philisterverachtung Philisterium. Auch eine Reform führt von hier aus nicht zur akademischen Gemeinschaft.

Die „Freistudentenschaft“ ist eine ganz junge Schöpfung, die ihren Höhepunkt meist überschritten, teilweis schon ausgestorben. Unhistorisch, liberal, „allgemein bildend“ war ihre Grundlage. Sie bedeutete somit ein Gegenprinzip der alten Korporation. Sie wollte der Verband der Nichtverbundenen sein, die Organisation lockerster Art der „Finkenschaft“. Es wurden Ausschüsse für Pädagogik, für Musik, für russische Literatur, für Nationalökonomie, für Schulgemeinden usw. gegründet, die lockere Gesamtheit zerfiel in eine Unzahl lockerer Gruppen, ja sie zerfiel überhaupt, oder vielmehr: Eine solche Gesamtheit als Freie Studentenschaft gab es niemals, sie traute der studentischen Selbsterziehung zu früh Wirksames und zuviel Schaffenskraft zu. Dennoch war die Arbeit nicht vergeblich, theoretisch war die Wirkung außerordentlich groß und fruchtbar. Denn nun zeigte es sich deutlich, daß die Fachfrage nicht durch „allgemeine Bildung“ (das war der Sinn der vielen Ausschüsse), die akademische nicht durch eine Namensorganisation gelöst werden konnte.

Die freideutſchen Verbindungen entſtanden mit und nach der Freiſtudentenſchaft (akad. Freiſchar, Freiland u. a.). Sie übernehmen von der alten Verbindung lediglich ein Äußeres: die Diſziplin, die Verpflichtung, die aber aus einer Vorſchrift mehr zu einer freien Selbſtbeſtimmung gewandelt wird. Weiter hat die neue Verbindung mit der alten nichts gemein. Eine Tradition liegt nicht vor, eher das Gegenteil: die Orientierung von der Gegenwart, ja, wenn das geſagt werden darf, von der Zukunft aus. Gegenüber der formalen, demokratiſch-parlamentariſchen Selbſtbeſtimmung und Selbſtverwaltung der Studenten wird in dieſen Gemeinſchaften kleinſten Umfanges die ſittliche, organiſche Selbſtbeſtimmtheit verwirklicht. Die Fachfrage, das Fachübel ſoll durch philoſophiſche Grundierung behoben werden: das iſt der humaniſtiſche Sinn dieſer neuen Verbindungen (der mit dem Streit um das griechiſche Gymnaſium beileibe nichts zu tun hat). Die akademiſche Frage greift in die Volksfrage hinein. Die „Freiſchar" geht bis zur Aufgabe der akademiſchen Grenze, iſt nur noch Menſchengemeinſchaft, die in der Univerſität ihren beinah zufälligen Ausgangspunkt hat. Die akademiſche Gemeinſchaft iſt nur ein Symbol der werdenden Volksgemeinſchaft, der einſtigen Völkergemeinſchaft. Gegenüber den alten Verbindungsſitten und Zeremonien wird die geiſtige Ergründung, die körperliche Vollendung, die ſeeliſche Reife als Ziel geſtellt und zu erringen geſucht. Doch der geheimſte Geiſt dieſer neuen Gemeinſchaft iſt nicht der humaniſtiſche, ſondern entſpringt den heiligſten Tiefen des Eros. Nur aus dem Eros erwächſt die wahre Gemeinſchaft. Aus dem Eros und der Philoſophie erwächſt die neue Akademie, die Geburt der neuen Hochſchule, die Revolution der alten Univerſität. Alfred Ehrentreich

Jutta von Collande und Laura Oeſterreich

Trotz allem, was als neu, als noch nie dageweſen an der Erſcheinung des modernen Tanzes auffällt, der ſich ſeine Tradition erſt ſchaffen muß, gibt es in keiner Kunſt, auch in dieſer nicht, einen eigentlichen erſten Anfang, läßt ſich erkennen, daß Tradition auch da vorhanden iſt und immer wieder gepflegt werden muß, und daß auch der Widerſpruch in der Stellung des modernen Tanzes zum alten Ballett, welches er zugleich ablehnt und ſucht, nur die lebensvolle Spannung zwiſchen zwei Polen bedeutet. Und trotz allem, was wir immer wieder über den ausſchließlichen Wert der Form ſagten, iſt doch der ewige Urquell des Tanzes die improviſierende Perſönlichkeit. Auch hier alſo Pol und Gegenpol — und dieſe vielfache Polarität innerhalb des modernen Tanzes verbürgt ſein Leben und ſpottet aller Dogmatik und Schulmeiſterei.

Den Wert des lebendig Traditionellen ſcheint mir keine Tänzerin ſo bedeutſam und reizvoll zu verkörpern wie Jutta von Collande. Ihre Tänze ſind Tanz im engeren Sinne, inſofern ſie das zur Kunſt erheben, was wir gemeinhin unter dem Worte Tanz zu verſtehen gewohnt ſind, ſie ſetzen auf eine neue, vollkommen eigene Art das gute, wertvolle Erbe der Reigen, der Rundtänze, der Volkstänze und der alten, wirklich künſtleriſchen Geſellſchafts- und Bühnentänze fort, ſie ſind ein erneuertes, befreites, geläutertes Ballett — „Stiltänze", wenn man unter Stil ein gewiſſes, zugleich ſtrenges und feſtlich-heiteres Übereinkommen begreift, „Kulturtänze", wenn man hier unter Kultur den verfeinerten geſellſchaftlichen Zauber, die geiſtige Anmut etwa des Rokoko verſteht; ſie beruhen auf dem Schritt und ſeinen vielen gepflegten und kapriziöſen Möglichkeiten, aber der Schritt iſt bei ihr eine Funktion des ganzen Körpers und nicht die ſeelenloſe Beinakrobatik des Balletts, weshalb die

Künſtlerin auch niemals den Spitzentanz anwendet, obwohl ſie, die nur ſehr vorſichtig und ſparſam produziert und dabei eine planvoll-fleißige Arbeiterin iſt, an techniſchem Können und Wiſſen die eitlen Spezialiſtinnen übertrifft. Das Erneuernde in ihrem Schalten mit allem Überkommenen muß ſich ja ſchon darin zeigen, daß ſie als Einzeltänzerin wiederum ganz auf ſich ſelbſt geſtellt iſt, da ſie es zu den freien Bildungen einer rein ſoliſtiſchen Kunſt ſteigern und erweitern muß, einer ſoliſtiſchen Kunſt, in der, wie in ihrer zierlich-ſcharmanten Trägerin ſelber, die überlebten Gruppen der volkstümlichen Tanzwieſen und Tanzböden, der Ballſäle und Bühnen wie in einer ſpäten, feinen und vereinzelten Spitze ausſchwingen, gleich dem Walzer in der Kunſt einer Grete Wieſenthal. Unter tanzausübenden und tanzbegeiſterten Naturburſchen, Wandervögeln, Griechenſchwärmern, Gymnaſtikern, Weltanſchauungsapoſteln und Hellerauern mag ein Tanz wie derjenige der Collande allerdings leicht plumpen Mißverſtändniſſen ausgeſetzt ſein: dieſer „Tanz“ iſt nämlich zugleich oft ein „Tanzen“, wie in aller echten Muſik ein Stück bloßen „Muſizierens“ lebt, er hat, bei all ſeiner unzudringlichen Sachtheit, etwas Artiſtiſches in dem doppelten Sinne dieſes Wortes, der zur einen Hälfte an Zigeunerkünſte, an die freien und doch ſo exakten Leiſtungen des fahrenden Volkes und der Seiltänzer anklingt, aber er hat es in jener verfeinerten Romantik, wie ſie etwa aus dem „Wilhelm Meiſter“ ſpricht und wie ſie ſich dort mit dem vorurteilslos-kultivierten Hauch von Adelsſchlöſſern paart, er hat, ſchon in den Koſtümen und der Muſik, etwas gleichzeitig Unwähleriſches und zielſicher Wähleriſches mit ſeinem Hang zum „Raſſigen“ jeder Art. Man muß die Miſchung ſpüren, die hier in einer gebundenen und verbindlichen Kunſtübung wie in einem feinen gläſernen Kelch kredenzt wird.

Gern hat dieſer Tanz etwas von einer Introduktion, einer zierlichen Begrüßung, einer „Darbietung“ im eigentlichen Sinne des Wortes, etwas Kuriales und Schnörkelhaftes, etwas von Initial und Arabeske. Wenn er in hervorragendem Maße auf dem Schritt beruht, ſo ſchließt das zwar jene gleichmäßige, atmende Durchdrungenheit des ganzen Körpers und jenes voll durchflutete und durchſeelte Bewegungsleben der Arme aus, was beides, unzertrennlich zuſammengehörend, ein manchmal erreichtes Hauptziel des modernen Tanzes bedeutet, aber ſo will damit doch nicht geſagt ſein, daß bei der Collande der übrige Körper, wie im alten Bühnentanz, vom Schritt mitgeſchleppt wird, vielmehr iſt jener an dem Schritt doch weſentlich beteiligt und bildet zu den verſchiedenen kunſtvollen und geiſtreichen Formen dieſes Schrittes einen bald grazilen, bald leicht gravitätiſchen Kontrapunkt. „Pavane“ und „Paſſepied und Loure“, beide nach franzöſiſcher Muſik, ſind ſolche ganz unarchaiſchen, neuartig altmodiſchen, zieren „Begrüßungen“ voll Beherrſchtheit und Anmut, mit leiſen Ausbuchtungen, Verſchränkungen, Spreizungen, Gruppierungen und mit federnden Knie- und Fußgelenken bei abgewogenen Sprüngen. Aber „Volkstanz“ und „Schalksnarr“ treten zu dieſem Pagentum hinzu und ergänzen das gedrechſelte, ſpieluhrfeine Bild dieſer Tänzerin, die doch mit ihren Brahmswalzern und den „Altwiener Weiſen“ über jede noch ſo koſtbare Künſtlichkeit hinaus und damit bisher vielleicht überhaupt am weiteſten gelangt: Da iſt, wie in den ſchönſten Volksliedern, die Form zu einem lückenlos dichten, voll blühenden, bunten, bebänderten, ſchwermütig-heiteren Kranz geflochten, fleißig und träumeriſch, man ſpürt die ſtrophiſche Gliederung hindurch, und in dem Altwiener „Schön Rosmarin“ iſt — oft überkreuz — eine höchſte Zierlichkeit der Wege, mit der die Fußſpitzen den ſchwebend ausbalancierten Hinundherflug der wonnig ſchwankenden Figur niederſchreiben.

Iſt die Collande am meiſten von allen heutigen Tänzerinnen verkörperte Tradition, ſo iſt Laura Oeſterreich am meiſten improviſatoriſche Perſönlichkeit, am ausſchließlichſten tanzende Seele, die geborene Tänzerin, und ſie ſetzt damit die Linie fort, die in Grete Wieſenthals großen Augenblicken und in Clotilde von Derps erſten Anfängen überraſchend und überwältigend zutage trat, jene Linie, auf welcher lyriſche Inſpiration und Selbſtoffenbarung perſönlichſte äußere und innere Reize enthüllt. Einer ſolchen Natur iſt überhaupt nur durch den Tanz die Möglichkeit einer Selbſtbefreiung und Selbſtoffenbarung gegeben, während bei ſo vielen anderen durch den glücklichen Zufall der Zeitſtrömung nur ein allgemeiner künſtleriſcher Trieb, der ſich auch auf einem anderen Gebiet hätte entladen können, auf dasjenige des Tanzes geleitet wurde. Eine Klugheit und Feinheit, die an den Widerſprüchen des Lebens und des eigenen Ichs zerbrechen könnte, wird bei Laura Oeſterreich plötzlich von dem Takt des wiegenden Körpers, wie eine gläſerne Kugel von ſpringendem Waſſer, in der Schwebe gehalten und wird Weisheit, der Nebel, der das Ich verhüllt und lähmt, fliegt und flattert als ſüßer Schleier, jede Hemmung wird Kraft, und Schönheit und Ebenmaß des Leibes erſcheinen ſo, als würden ſie von der befreiten tanzenden Seele eben erſt hervorgebracht. Hierin liegt ja überhaupt das menſchliche Phänomen des Tänzers, dieſer einzigartige Durchbruch des Dionyſiſchen durch die Welt ſowohl der Körper als auch der Erkenntniſſe, die nun in einem Lichte ſtrahlt, welches höher iſt als alle Vernunft.

Als dieſe Hamburger Tänzerin zum erſtenmal auftrat, waren „Piccicato-Polka“, nach Johann und Joſeph Strauß, „Kathinka-Polka“, nach Johann Strauß Vater, und die Polka-Mazurka „Liebeszauber“, nach Eduard Strauß, am höchſten zu werten, weil ſie ſogleich am gekonnteſten und beherrſchteſten waren. Es lebt in dieſen kleinen anſpruchsloſen Muſikſtücken nur ſo viel Bewegungselement, daß ſich gleichſam darin rudern läßt, und die Tänzerin tat es mit Sicherheit und überblickte auch leicht die Bahn, die ſie dabei zurückzulegen hatte. Doch die großen Straußſchen Walzer, an die ſie ſich ebenfalls ſchon gleich heranwagte, ließen Größeres von ihr erhoffen, weil ſie in ihnen eine viel größere Bewegungsmaſſe erregte; daß ſie das tat und konnte, war ſchon ſehr viel. Allein in ſolchem weit ſtärkeren Elemente gilt es zu ſegeln, das Fahrzeug des Körpers gerade nur ſo viel dem Druck auszuſetzen, daß es fährt — die Elemente zu beherrſchen. Einſtweilen wurde die Tänzerin noch ganz von ihnen beherrſcht, ſie wurde von der Bewegung geworfen und geſchleudert ſtatt getragen. Und in ihren neueren Programmen ſind von alledem, inzwiſchen gefeilt und zuſammengefaßt, nur die „Geſchichten aus dem Wiener Wald“ übriggeblieben. Laura Oeſterreich war viel zu klug und kritiſch, um nicht ſelber ihr damals noch unerreichtes techniſches Ziel genau zu erkennen, welches darin beſteht, daß man jeden Schwung, und ſei er noch ſo groß, auch ſofort, wenn es ſein muß, wieder hemmen kann, daß eine Bewegung ſich an- und abſchwellend durch den ganzen Körper fortpflanzt, daß man nie mehr Kraft ausgibt, als man im Augenblick braucht, daß man den Raum um ſich formt, daß man in ihm immer genau orientiert iſt, daß man, wenn man etwas unverändert wiederholen will, es auch wirklich ebenſo macht wie das vorige Mal (denn Symmetrien müſſen, wenn ſie wirken ſollen, auch wirklich ſymmetriſch ſein), überhaupt, daß ein klarer Aufbau organiſch durchgeführter Motive zuſtande kommt.

Es ſollte hier nur an jene Anfänge erinnert werden, weil ſie allgemeingültige Lehren, aber auch, weil ſie nicht nur den Weg, ſondern, trotz allen ſpäteren und

inskünftigen Fortſchritten, etwas von dem dauernden Weſen Laura Oeſterreichs und ihres Tanzes offenbaren. Der richtige Inſtinkt, der ſie zu jenen Walzern als zu einer reinen Tanzmuſik trieb, iſt für ſie ſo charakteriſtiſch und war in ihr ſo gebieteriſch, daß es daneben überhaupt nicht in Frage kommen durfte, ob dieſe ſüdlich befeuerten Rhythmen für ſie geeignet wären, was nämlich nicht der Fall iſt, und ob ſie nicht über ihr Geſtaltungsvermögen, oder auch nur ihren Atem, hinausgingen; es durfte nicht in Frage kommen, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß, ſobald der ſchleudernde Taumel einer ſüß erſchrecklichen Inſpiration ausließ, Ernüchterung und Dilettantismus übrigblieben. Und die „Geſchichten aus dem Wiener Wald" bezeugen außerdem, was viel wichtiger als dies alles iſt, heute noch, welch viſionäre, befremdliche, erſchütternde und überzeugende, muſikaliſch-unmuſikaliſche ſeeliſche Inkarnation die Wiener Muſik in dieſer meertiefen und irr meerleuchtenden Nordländerin annimmt: Sie empfindet die Töne faſt körperlich ſchmerzhaft als eine von außen kommende Gewalt, die nur Luſt weckt als ſich ſträubendes Begehren, als jene Berufung, gegen die man ankämpft.

Darum lag in dem großen halb mißlungenen Wagnis eine Gewähr für die Zukunft wie in dem ganzen Wagnis dieſes erſten Schrittes, nein, Sprunges in die Öffentlichkeit. Denn es war, man ſah es, ein Sprung, ein faſt unvorbereiteter — der vorbedachte Schritt wäre vielleicht nie geſchehen, aber zu dieſem Sprung gehört der Mut der Inſpirierten, der Nachtwandlerin, und dies Traumwandelnde war der Beweis dafür, daß wir die geborene Tänzerin vor uns ſahen. Keine Kunſtatmoſphäre, nicht Luxus und Zeitmode hatten ſie gezüchtet, ſondern der Zwang tiefſter innerer Notwendigkeit hatte ſie aus den Schranken eines Pflichtberufs als tanzende Seherin und Künderin herausgetrieben. Darum ſprach aus ihr eine gleichermaßen ſcheue wie wilde mädchenhafte Anmut, in der ebenſoſehr Stärke des Gefühls wie geiſtige Überlegenheit lebte. Dieſer drollige Hauskobold der Polkas in Spitzenröckchen und Spitzenhöschen, dieſe durch ein Scherzettino aus dem Ballett „Sylvia" von Délibes aufgezogene Anderſenpuppe — ſie ſind nicht nur die Schelmerei und ſchalkiſche Anmut, als welche ſie zunächſt einzig berücken mögen, ſondern auch zweite Unſchuld, Erkenntnis, Güte, Humor, die gar an Stifter und Dickens denken laſſen können und die doch einen wehen und kindlichen Glanz wie von unſeren Volksmärchen tragen, ſie ſind, als die Erlöſung von vielgeſpaltener und -ſpaltender Reflexion, die tanzende Verleiblichung des frohen, einfachen, alles Kreatürliche verklärenden Glaubens, daß die Natur auch allem Ausgefallenen ſein Gegengewicht ſchafft und ſo, mütterlich, ihr Gleichgewicht herſtellt. Und daneben lockt, kichert und ſchluchzt, zu Tränen rührend, die ganz perſönliche Note eines tutigen, pütjerigen und ſpökigen Seelchens (hier muß man ſchon Ausdrücke von der Waſſerkante wählen), voll von der kleinen Angſt, daß ſeine Füße, die ſo ſchweben können, an jeden Stein ſtoßen und auf jeder Stufe ausgleiten, eine niedliche kleine Angſt, hinter der ſich doch wieder nur die große verbirgt, den Zwecken und ihrer Niedrigkeit nicht gewachſen zu ſein. So ihre Not leicht als Dämon empfindend, flüchtet die Tänzerin in die Freiheit ihrer kindlichen Sinne und klugen Erkenntniſſe. Aber, losgelöſt vom Boden und erlöſt von allem Zwieſpalt, genießt ſie mit geſchloſſenen Augen die Trunkenheit auf ihren Lippen, berauſcht durch ſich ſelbſt und durch das All, und wenn am Ende, in der „Mazurka mélancolique", ihre Bewegung in großen Spiralen abrollt, Spule und Faden zugleich, ſo iſt ihr Tanz, mit entbreiteten Armen, mit der adligen Schlankheit dieſer Beine, nicht nur die hingebende Sinnlichkeit eines ſüß erblühten und gereiften, er-

füllten Weibtums, ſondern endlich auch, wie losgelöſt von der Perſönlichkeit, der überindividuelle Bewußtſeinsakt geprägter Form.

Es iſt mir eine der ſchönſten Genugtuungen, die mir mein Wirken für den modernen Tanz bisher bereitet hat, daß ich den erſten Anſtoß zu einer künſtleriſchen Verbindung zwiſchen Jutta von Collande und Laura Oeſterreich geben durfte. Sie ſind in einer Pantomime der „Hamburger Kammerſpiele“ und bei einigen Veranſtaltungen der „Münchener Tanzgruppe“ bisher zuſammen aufgetreten, und gerade die große Verſchiedenheit der beiden Tänzerinnen verſpricht eine gegenſeitige Ergänzung und Steigerung.

Hans Brandenburg

Chriſtliches II / Das chriſtliche Erlebnis*

Wir hatten geſehen, daß das Chriſtliche, ſoweit man auf dieſem Gebiete überhaupt etwas beſtimmen, etwas feſtſetzen, etwas begrenzen kann, fortſtrebt und flieht vor allem, was Macht, Organiſation, Zwang und Betrieb iſt. Dadurch wird dieſes alles immer mehr zum Antichriſtlichen. Daß ſomit der größte Teil deſſen, was unter der Flagge „chriſtlich“ ſegelt, als unchriſtlich und unweſentlich erkannt wird, wird uns in unſerer Erkenntnis nicht irremachen, ſondern vielmehr beſtärken. Denn es handelt ſich faſt nur um Machtorganiſationen, und die müſſen ja, ob ſie wollen oder nicht, unſere Auffaſſung bekämpfen, und dieſe wiederum hat nur darin ihren Adel und ihre Reife, daß ſie ſich eben, wie wir es ſchon bei Kierkegaard haben, in dauerndem Kampf mit den ſogenannten chriſtlichen „Mächten“ weiß.

Nun aber läßt ſich ein anderes Element aus der Erſcheinungswelt der chriſtlichen Religion feſtſtellen, das vielen als mindeſtens ebenſo vordergründlich erſcheinen wird wie das Machtprinzip. Es iſt das, was ſich wie ein Sternenmeer um die Zentralſonne „Erlebnis“ gruppiert. Und tatſächlich könnte man davon ſprechen, daß „Macht“ und „Erlebnis“ die beiden Pole ſind, die die Form des offiziellen Chriſtentums aller Schattierungen geſtalteten und heute noch geſtalten.

Es wäre eine reizvolle Sache, das für den geſchichtlichen Verlauf nachzuweiſen. Nach Zeiten der Überorganiſation (Weltherrſchaft des Papſttums, proteſtantiſche Staatskirche) mußten aus innerer Notwendigkeit Zeiten der Innerlichkeit und des Erlebniſſes kommen (franziskaniſche und deutſche Myſtik, Pietismus). Wer dieſe, in ſich notwendige, aber vom Weſentlichen aus doch zufällige Polarität als Offenbarung des Chriſtlichen an ſich betrachten wollte, wäre auf dem Irrweg. Er würde nur zeigen, daß er den in der zeitlichen Welt unvermeidlichen Kampf zwiſchen der Macht und dem Rückzug auf das Ich und ſeinen religiöſen Genuß ins Ewige hinaufſchraubt, anſtatt dieſe Dinge dem politiſchen und pſychologiſchen Spiel der Kräfte zuzuſchreiben und tiefer in allen Dingen nach dem Weſen zu forſchen.

Daß aber tatſächlich alles „Erlebnis“ nur eine Sache zweiten Ranges, eine zeitliche Belangloſigkeit iſt, ſei nun im folgenden aufgezeigt.

Bekanntlich ſtreiten ſich die Konfeſſionen, wenn ſie nicht rettungslos der verſtandesmäßigen Bekämpfung verfallen, um die rechte Art des Weges zu Gott. Sie verlegen den geiſtigen Prozeß, der ſich da im Menſchen abſpielen ſoll, völlig ins Bewußtſein des betreffenden Subjektes oder doch wenigſtens in das Wiſſen anderer um das, was ſich da abſpielt. Die Gnade, die nach der katholiſchen Lehre dem Täufling eingegoſſen wird, iſt zwar dieſem noch nicht bewußt, aber die Prieſter, Eltern und

* Siehe XII. Jahrgang, Heft 12, Seite 948!

Paten wiſſen um ſie. Es bleibt ja dann trotz der eingegoſſenen Gnade die Begehrlichkeit (Konkupiſzenz) im Menſchen beſtehen, und ſobald er das Alter der Reife (Firmung) erlangt, alſo meiſt ſchon mit ſieben Jahren, ſollen ſich die religiöſen Vorgänge, Erkenntnis der Sünde, Erweckung der Buße, Beichte und Vergebung und damit Wiedererlangung der durch die Sünde verlorengegangenen Gnade, *im Bewußtſein* abſpielen. Am höchſten iſt dieſer Prozeß ausgebildet in den geiſtlichen Übungen (exercitia spiritualia) der Jeſuiten und anderer Orden, von denen die zurzeit überall ſehr zahlreichen „Miſſionen" für das breite Volk eine Überſetzung ins Allgemeinverſtändliche bilden. Das „Erlebnis" der Sünden- und Höllenqual, der Marter Chriſti und des Erlöſungsgefühls iſt hier in einer unvergleichlich ſuggeſtiven Art ausgebildet, es kommt alles darauf an, daß das bis in die tiefſten Tiefen erlebt wird, und wenn dann über der harrenden Menge das Glöcklein gellt und womöglich, was auch oft der Fall, der Schwur (!) abgenommen wird, nicht ſozialdemokratiſch, ſondern nur Zentrum zu wählen, dann iſt die Erlebnisgemeinſchaft mitſamt ihrer Verzerrung fertig. Die Frage, ob das wirklich noch etwas mit dem Chriſtlichen und dem Sinne Chriſti zu tun hat, die Frage auch, ob die Menſchen, die ſich dieſen Erlebniſſen fügen, beſſer oder überhaupt wirklich anders ſind als die übrigen, wird *überhaupt nicht mehr geſtellt*. Typiſch war, daß ſich bei einer öffentlichen Verſammlung in Weſtfalen vier Patres auf meine mehrfach wiederholte Frage, ob die Quäker wahre Chriſten ſeien, ganz unſicher und unzugänglich verhielten; eine Antwort wurde überhaupt nicht gegeben.

Der proteſtantiſche Erlebniskreis iſt naturgemäß viel differenzierter und weniger feſtgelegt als der katholiſche. Ganz verſchiedenartige und gar nicht verwandte Elemente erklären ſich als echt proteſtantiſch. Sich nach Schleiermacher vom Univerſum abhängig fühlen iſt das Extrem nach der einen Seite. Es fehlt bei dieſer grundſätzlichen Frage nach dem Woher das Wohin, das heißt der Glaube an die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, da Gerechtigkeit wohnt. Auf die mannigfach ausgetüftelten Erlebniſſe, wie ſie die lutheriſche Rechtfertigungslehre fordert, hier einzugehen, würde zu weit führen. Die tiefgehendſte Auffaſſung iſt die, wonach wir unſere abſolute Unfähigkeit zur Gottesbeziehung erfahren und dann aus dem Erlebnis der göttlichen Gnade, die alles zu unſerer Erlöſung bereitet hat, die Gewißheit ſchöpfen, daß Gott uns ſchon jetzt als ſeine Kinder anerkennt, weil er uns ſchöpferiſch in Zeit und Ewigkeit zu vollkommenen Menſchen geſtalten will. Dies Erlebnis kommt aus dem Worte Gottes und den anderen Gnadenmitteln, die man mit aufmerkſamer Empfänglichkeit auf ſich wirken läßt. Da vielen dieſe Art und Geſtalt der Erfahrung zu unſicher und blaß iſt, haben ſie, auch um von vornherein Angriffen begegnen zu können, das andere Extrem aufgenommen und ſprechen davon, daß man den auferſtandenen Jeſus als neuſchaffende Kraft des Einzellebens perſönlich erleben müſſe. So etwa der Pietismus und die Gemeinſchaftsleute.

Alle dieſe „Erlebniſſe" können mit gleicher logiſcher Wahrſcheinlichkeit als Wirklichkeit oder als Täuſchung bezeichnet werden. Gegen das letztere hat keine noch ſo feine Verteidigungskunſt ſie ſicherzuſtellen vermocht. Wer die Erlebniſſe „gemacht" hat, für den iſt dieſe Tatſache meiſt allein ein ausreichendes Kriterium, um den Gedanken, es könne eine Täuſchung ſein, entrüſtet abzulehnen. Die Entrüſtung iſt begreiflich, weil man ja alles auf dieſen einen Punkt eingeſtellt und aufgebaut hat und ſo ſtets vor der Gefahr des völligen Zuſammenbruches ſteht. Wer aber den Verlauf des Seelenlebens kritiſch betrachtet, wer weiß, wie ſehr Wünſche oder Befreiungen

von einem laſtenden Druck oder geiſtige Spielereien oder romantiſche Formungen unſer „Erlebnis“ beſtimmen, dem wird der Mut vergehen, zu ſagen, er habe die Dreieinigkeit oder ſeine völlige Verſtoßung von Gott oder ſeine völlige Errettung oder die Nähe der Jungfrau Maria „erlebt“. Alles Diskurſive, daß heißt alles auf natürliche Lebenserfahrung Zurückführbare, alles in Zeit, Erſcheinungsformen und Erſcheinungswelten allein weſenhaft Gewordene kann für ihn nicht mehr, in unbewieſener Hinnahme, notwendiger Ausdruck des Abſoluten ſein. Das heißt: er ſteht ſtändig und ſtets am Abgrund der Täuſchung und ergreift auf die Dauer die Flucht vor dem Erlebnis ins Weſentliche.

Dieſe Flucht wird für alle die noch notwendiger, die auf Schritt und Tritt ſehen, wie das religiöſe Erleben faſt ſtets für den eigenen Genuß ausgebeutet wird, wie es die Erlebenden beruhigt und jeden Willen zur Erneuerung lähmt. Man kann, entgegen dem erſten Gefühl, daß z. B. das Erleben der Höllenqualen ſehr beunruhigend ſei, geradezu ſagen: Erlebnis iſt gleich: Beruhigung. Wer unſeren Gedanken gefolgt iſt, verſteht es ohne weiteres. Man genießt dann ſeine Sünde, man genießt ſein eingebildetes Beſſerſein gegenüber anderen, man genießt dann Gott, wie es der dogmatiſche Begriff des Gottesgenuſſes (fruitio dei) ganz deutlich kundtut.

Die Großen, von Jeremias über Buddha zu Jeſus und Paulus, haben in dieſem Sinne wahrſcheinlich gar nichts oder ſehr wenig erlebt, aber ſie haben allerdings aus der Schau der Dinge heraus eine Berufung erfahren. Nun aber kommt alles darauf an, daß man dieſe ganze kritiſche Stellung zum Erlebnis nicht nur auf das ſogenannte rein Religiöſe, ſondern auf all unſere weſenhaften Beziehungen zum Daſein anwendet. Man kann heute von einer Geiſtes- oder Gefühlsrichtung ſprechen, wonach man nicht nur das Problem der Tat oder der Gemeinſchaft oder des Schöpferiſchen erlebt, ſondern geradezu die Tat, die man tut, die Gemeinſchaft, in der man ſteht, das Schöpferiſche, das durchbrechen will, nur von der Erlebnisſeite aus anfaßt. Man will ſich und ſeine Gefühle in der Tat, in der Gemeinſchaft, im Schöpferiſchen erleben, aber nicht das Weſentliche ſich um ſeiner ſelbſt willen auswirken laſſen. Es iſt hier noch ein letzter, feinſter Reſt von dem Rückwärtsgewandten, von dem Nicht-Loskommen von eigener Vergangenheit (und man iſt als „Erlebender“ immer Vergangenheitsmenſch), von Ichſucht. Und demgegenüber lauten die „chriſtlichen“ Grundſtellen bei Jeſus: Wer ſeine Hand an den Pflug legt und blickt rückwärts, der iſt nicht geſchickt zum Reiche Gottes (Luk. 9, 62), und bei Paulus: Das Alte iſt vergangen, ſiehe, es iſt alles neu geworden (2. Kor. 5, 17).

Iſt nun aber mit dieſer zutiefſt kritiſchen Stellung zum Erlebnischriſtentum nicht der Fall eingetreten, daß nicht nur das Alte, ſondern überhaupt alles, alſo jede Möglichkeit einer Stellung zum Daſein zuſammenbricht? Wie ſoll ſie denn ſonſt zuſtande kommen, wenn nicht durch perſönliche Erfahrung? Es heißt hier vorſichtig ſein. Auf dem Gebiet der verſtandesmäßigen und begrifflichen Auseinanderſetzung ſind diejenigen immer in einer vorteilhafteren Lage, die darauf hinweiſen können, daß alles, was wir gegen das Erlebnis und vor allem poſitiv darüber hinaus zum ganz anderen, zu Gott, Glauben und Neuſchöpfung des Ganzen ſagen, ja ſchon durch das Prisma unſeres Bewußtſeins hindurchgegangen, alſo verendlicht und eben Erlebnis und Erfahrung geworden ſei. Es gibt nichts auf dem Gebiete des Religiöſen ſo lautet deren Theſe, was nicht Erlebnis ſei. Und doch kann das nicht der Weisheit letzter Schluß ſein, einfach weil man der Fülle der Wirklichkeit, die eben nicht ein bloßes Aufgehen in der Relativität iſt, nicht gerecht wird. Freilich geben wir zu, daß

alles „Geſagte“ ſchon in Gefahr iſt, erlebnismäßig auszuſehen, daß das Schweigen das Weſentliche iſt und daß alles Geſagte immer wieder auf den Urquell des Schweigens zurückgeführt werden muß. Wir dürfen uns dabei ſogar auf Luther berufen, der zu Römer 8, 14—17 ſagt: „Der Titel, daß wir Chriſtus Bruder ſind, iſt ſo hoch, daß ihn ein menſchlich Herz nicht verſtehen kann. Es läßt ſich nicht alſo ſagen; es iſt vonnöten, daß es das Herz fühle. Wenn du es im Herzen wahrhaftig fühleſt, ſo wird dir's ſo ein groß Ding ſein, daß du vielmehr ſtillſchweigen wirſt denn etwas davon ſagen.“ Dieſe Linie unter dem Geſamtaſpekt von „Glauben und Schauen“ ſei nun im nächſten Abſchnitt weiter verfolgt. *Hans Hartmann*

Von der parlamentariſchen Demokratie in England*

Es wird jetzt in den weſtlichen Ländern immer klarer, daß das theoretiſche Ausſehen der parlamentariſchen Demokratie und ihre tatſächliche Wirkung zwei grundverſchiedene Dinge ſind. In der Theorie ſoll dieſes Syſtem der Regierung einen ſicheren Ausdruck des Volkswillens darbieten. Jeder Menſch hat eine Stimme, die Stimmen werden zuſammengezählt — und ſo entſteht eine Volksgeſetzgebung. Vom theoretiſchen Standpunkt aus ſoll es für jede geeignete Perſon möglich ſein, Vertreter des Volkes im Parlament zu werden, und dieſem ſollen damit die allerbeſten Talente zur Verfügung ſtehen. Alles ſehr ſchön — auf dem Papier. In der Praxis geht es aber durchaus nicht ſo zu.

Wenn die Dinge wirklich ſo wären, wie ſie erſcheinen, würde man kaum erwarten, daß die Großkapitaliſten, die Schieber und die Großlandbeſitzer das Syſtem ſo freiwillig, ja oft begeiſtert, unterſtützen, wie ſie es wirklich tun. Dieſe Leute wiſſen aber recht gut, wo ihre Intereſſen liegen. Sie wiſſen aus Erfahrung, daß unter dieſem Syſtem das Geld eine ganz unheimliche Rolle ſpielt. Das Volk mag glauben, daß es regiert. Die Macht aber bleibt bei den Geldbeſitzern. Das Geld hat unter den jetzigen Verhältniſſen in England und Amerika eigentlich mehr wirkliche Macht, als es je in dem vordemokratiſchen Zeitalter gehabt hat. Es gibt eine ganze Anzahl der verſchiedenſten Faktoren, welche alle zuſammen wirken, um unter den exiſtierenden Bedingungen dem unmittelbaren Ausdruck des Volkswillens entgegenzuarbeiten.

Um einige zu erwähnen: Bei uns hat es ſeit 50 Jahren große Parteimaſchinen gegeben; und ohne die Hilfe einer dieſer, die durch Cliquen der oberen und geldhabenden Klaſſen kontrolliert ſind, kann ein Volksvertreter ſchwerlich, und in vielen Wahlkreiſen ſogar überhaupt nicht, gewählt werden, mag er noch ſo redegewandt oder ſonſt geeignet ſein, an der Regierung teilzunehmen. Neulich hat die „Labour Party“ etwas getan, um dies zu ändern; aber trotzdem bleibt dieſer Faktor höchſtbedeutend. Man weiß nicht, wie viele Menſchen, und gerade beſonders wertvolle Individualitäten, auf dieſe Weiſe aus dem Parlament ausgeſperrt ſind. Hier ſehen wir eigentlich eine Art Netz, welches die allerperſönlichſten und ehrlichſten Männer in der Regel nicht durch die Maſchen läßt. Die Leute, die in einem gewiſſen Wahlkreis wohnen, haben in vielen Fällen keine freie Wahl der Kandidaten; ſie müſſen einfach ſolche nehmen, die von den zentralen Organiſationen (die aller Art von heimlichen Einflüſſen ausgeſetzt ſind) empfohlen werden.

Noch ſchlimmer iſt der Einfluß der Preſſe, welche faſt ausſchließlich in den

* Der Verfaſſer ſchöpft als Engländer aus ſeinen unmittelbaren Beobachtungen der parlamentariſchen Verhältniſſe in der weſtlichen Demokratie. (Leit.)

Händen weniger reicher Kapitaliſten liegt, die ihre Macht in einer faſt unglaublich gewiſſenloſen Weiſe ausüben. Die Verbreitung falſcher Nachrichten iſt zu einer großartigen Kunſt geworden; ebenſo die ſyſtematiſche Ausſchaltung alles deſſen, was nicht den Intereſſen gewiſſer Gruppen entſpricht. Z. B. gerade jetzt haben wir in England einen großen Konflikt in der Kohlenindustrie, wodurch über 1 000 000 Männer arbeitslos geworden ſind, einen Konflikt, der nur durch ein ruhiges und gutinformiertes Verſtändnis der wirklichen Sachlage geendet werden kann. Kann man durch die Tageszeitungen ein ſolches Verſtändnis bekommen? Ganz und gar nicht! Mit wenigen Ausnahmen haben die Zeitungen nur dahin gewirkt, das Publikum in der unglaublichſten Weiſe irrezuleiten über die Tatſachen des Streiks — ſelbſtverſtändlich im Intereſſe der großen Kohlengrubenbeſitzer. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß eine Reichswahl abgehalten wird, wobei dann die ganze Kohlenfrage eine große Rolle ſpielen wird. Aber es iſt von vornherein ganz unmöglich, daß das Volk ſich eine richtige Meinung bilden kann über dieſe wichtige und komplizierte Frage, weil ſeine Auskünfte in der Quelle vergiftet ſind. Es herrſchen jetzt weit und breit über dem ganzen Land die verkehrteſten Ideen über die Bergarbeiter und ihre Löhne uſw. Die Zeitungen haben ſchon ihre giftige Saat geſtreut. Die moderne Zeitung iſt die mächtigſte aller Werkzeuge in den Händen der Plutokratie. Mittels ihrer unheilvollen Wirkung kann eine ganz kleine Clique die Demokratie zu einer Farce machen. Wenn noch ein Beiſpiel gegeben werden ſoll: Wie iſt es für den gewöhnlichen Engländer möglich, ſich eine richtige Meinung über internationale Fragen zu bilden, wenn er ſeine Nachrichten durch die Hände Lord Northcliffes erhält? Es gibt einige Zeitungen, die mit ſehr lobenswerter Tapferkeit und Gerechtigkeit für ein ehrliches Verſtändnis mit Deutſchland arbeiten; aber was können ſie gegenüber der täglichen Flut der Deutſchenhetze ausrichten? Die einfache Tatſache z. B. über den Kohlenbedarf Deutſchlands und ſeine Beziehung zur Entſchädigungsfrage — Tatſachen, die zum Verſtändnis der internationalen Lage unentbehrlich ſind und im Bewußtſein jedes Engländers ſein ſollten, damit er politiſch richtig handeln könnte — ſind unſerem „man in the street" (d. h. dem gewöhnlichen Zeitungsleſer) abſolut unbekannt. Die Zeitungsbeſitzer haben ihre eigenen Ideen über das, was er wiſſen und nicht wiſſen muß, und die Wahrheit über deutſche Sachen muß er jetzt nicht wiſſen — ſonſt würde der Gerechtigkeitsſinn des britiſchen Publikums (welches ſich noch behaupten könnte, wenn es dazu Gelegenheit bekäme) vielleicht eine Brücke bauen zwiſchen England und Deutſchland! So werden alle öffentlichen Sachen durch die Preſſe verdreht!

Es wird immer ſichtbarer, daß ohne eine gründliche Verbeſſerung des Zeitungsweſens die weſtliche Demokratie ein Scheinweſen bleibt. Das Volk hat die äußere Erſcheinung der Macht. Die wirkliche Macht, bei allen ſchönen Phraſen, bleibt bei den Geldhabern und ihren Freunden und Anhängern. Das Stimmrecht, wenn es nicht mit einem wirklichen Volksaufklärungsſyſtem zuſammenarbeitet, kann zum Spielzeug einer regierenden Clique werden.

Die weit verbreitete Unruhe, die jetzt bei uns herrſcht, iſt nicht am wenigſten dadurch verurſacht, daß der „man in the street" fühlt, vielleicht oft nur halbbewußterweiſe, daß er ſeinen Willen innerhalb dieſes Syſtems überhaupt nie wirklich zum Ausdruck bringen kann. Darum muß er ſtreiken, um die Aufmerkſamkeit der Regierung auf ſich zu lenken. Die parlamentariſche Regierung funktioniert nicht mehr auf zweckmäßige Weiſe. Das Volk muß daher nach anderen Mitteln greifen. Und das tut es jetzt mit vielem Taſten und Verſuchen. Höchſt bezeichnend iſt die Tat-

ſache, daß diejenigen Männer, die als Arbeitervertreter in the „Unions" (Gewerbevereine) auf Grund ihrer Berufsleiſtungen und Sachkenntniſſe gewählt werden, unvergleichlich viel tüchtiger und im Charakter höherſtehender ſind als die parlamentariſchen Abgeordneten im allgemeinen, obgleich beide eigentlich vom Volke gewählt werden. Die erſteren ſind auf ruhige und ſichere Weiſe durch ihre eigene Perſon und ihre Fähigkeiten vorwärtsgekommen; die anderen ſind ſehr oft Menſchen, die ſich durch alle mögliche Art von politiſchen Kniffen und Schwindel nach oben geſchoben haben.

Daß das Parlament jetzt ſeine ehemalige Autorität, und beſonders ſeine moraliſche Autorität, faſt gänzlich verloren hat, iſt eine bei uns wohlbekannte Tatſache. Es ſind dafür verſchiedene Gründe — die Überkonzentration der Funktionen der Regierung in der „Exekutive", die Überladung des Parlaments mit lokalen Dingen uſw.; aber vor allem vielleicht die einfache Tatſache, daß die beſten Männer, die einſichtsvollſten Perſönlichkeiten Englands (mit wenigen Ausnahmen) überhaupt nicht mehr im Parlament zu finden ſind.

Das engliſche Volk hat immer eine beſondere Anzahl politiſch begabter Männer hervorgebracht — und es tut es immer noch. Aber leider kommen dieſe begabten Leute infolge des unzweckmäßigen Funktionierens des jetzigen Syſtems nicht in die leitenden Stellen. Und das iſt höchſt verhängnisvoll für das Land.

Nehmen wir ein Beiſpiel. Mr. X iſt ein hochbegabter Mann, deſſen Ideale höher ſind als die Durchſchnittsideale des Volkes — er könnte alſo das Volk leiten und heben. Es ſind in jedem Wahlkreis vielleicht 1000 Perſonen, die fähig ſind, ihn richtig zu ſchätzen — alſo im ganzen Land ungefähr 700000 Wähler, die ihn wählen würden. Trotzdem kann er unmöglich gewählt werden! Seine Anhänger ſind ſo weit zerſtreut, daß ſie an keinem beſtimmten Ort ihm eine Majorität verſchaffen können — obgleich bei der gewöhnlichen Wählerzahl in einem Wahlkreis (25000) ungefähr ein Fünfzigſtel ſeiner Anhänger ihn wählen könnte! Auf der anderen Seite, Mr. Y iſt ein ganz gewöhnlicher Menſch, aber mit Hilfe der „electoral machine", kann er ſehr leicht eine genügende Zahl Wähler finden in faſt jedem Ort — gerade weil ſeine Ideen in keiner Weiſe über das Durchſchnittsniveau der Maſſen hinaus gehen. Alſo der Mann, der das Volk leiten und politiſch erziehen könnte, wird nicht gewählt! Aus ſolchen Gründen kann man wohl einſehen, warum höchſt hervorragende Menſchen, die die beſten politiſchen Ideale Englands würdig vertreten (wie z. B. Sir Gilbert Murray, Sir John Simon, C. P. Trevelyan, Brailsford, Morel, Sidney Webb) außerhalb des Parlaments bleiben müſſen, obgleich ſie Millionen von Anhängern beſitzen! Der Ausländer ſollte nicht vergeſſen, daß durch dieſes merkwürdige Syſtem die allerbeſten Intelligenzen Englands faſt ohne parlamentariſche Vertretung ſind. Es gibt eine ſehr bedeutende Minorität in England, die für ein Verſtändnis mit Deutſchland gerne wirken würde und die mit der kurzſichtigen Politik der Entente auf dem Kontinent gar keine Sympathie hat. Aber im Parlament ſind ſie kaum vertreten. Durch ein anderes Syſtem der Repräſentation könnte dieſe Minorität aber mindeſtens eine ſehr wirkungsvolle Oppoſition bilden. Man ſieht z. B., wie Menſchen von fortgeſchrittener Tendenz, die in keinem Wahlkreis gewählt werden konnten, gerade weil ſie über der Maſſe ſtehen, in ihren eigenen beruflichen Organiſationen (z. B. in den Arbeiterunions) ſehr ſchnell an die leitenden Stellen kommen; weil ſich hier ihr Charakter und ihre Intelligenz als unentbehrlich erweiſen und ſie hier mit der künſtlichen Oppoſition der Preſſe und der Schieberklaſſe nicht zu kämpfen haben.

Dieſe Zeilen ſind nicht als ein Angriff gegen eine wahre Demokratie gemeint; ſondern als Beitrag zur Ausarbeitung beſſerer Formen für die wahre Ausdrucksmöglichkeit des Volkswillens in der Politik. Deutſchland hat jetzt die Gelegenheit, als junge Republik, neue und reformierte Formen zu entdecken. Es zeigt ſich überall, daß der alte Parlamentarismus wenig geeignet iſt, für das moderne ſoziale und induſtrielle Leben eine richtige politiſche Form zu ſchaffen.

Sowohl in Deutſchland als auch in England müht man ſich mit Verſuchen um die beſten neuen Formen, und wir wollen hoffen, daß die beiden großen Nationen in einem zukünftigen Zuſammenwirken die Fundamente einer reformierten Demokratie legen werden.

Meyrick Booth

Gedanken zur Zeit

Die Segnungen des Parteilebens: Die vorhergehenden Ausführungen eines gegen den Strom ſchwimmenden Engländers wurden jüngſt für den, der ſehen will, überzeugend illuſtriert durch die Abſtimmung des deutſchen Volkes über das Ultimatum und die vorausgehende Haltung ſeiner regierenden Männer. Und die kommende Regierung und das künftige Verhalten der Volksvertreter wird um kein Haar beſſer ſein, im Gegenteil, es wird immer mehr fehlenden Stolz und Würde zeigen. Es wird weiter der Kleinbürger, der Menſch, deſſen einzige Sorge iſt, daß es für ihn ſelbſt noch zur Lebensnotdurft langt, der ſichtbare Repräſentant unſeres Volkes ſein. Immer ſtärker werden wir in Mißwirtſchaft verkommen, in der Sucht, an der Krippe zu ſitzen, mittels Bureaukratie organiſche Wachstumsmöglichkeiten zu unterbinden, den Staat mit Hilfe minderwertiger Beamter zu übervorteilen, die Gemeinſchaft durch Truſts zu bewuchern. Überhaupt jeder wird nicht weiter als an ſein engſtes perſönliches Intereſſe denken. Noch nie war Deutſchland dem deutſchen Weſen fremder als jetzt, wo jeder Philiſter bei aller Genußſucht von ſeiner eigenen Biederkeit überzeugt iſt, wo die Intellektuellen in Gewinnſucht und Charakterloſigkeit erſticken, wo niemand regiert, weil niemand da iſt, der um ein Haupt höher iſt als die anderen. Und doch wird und muß dieſer eines Tages kommen, um das von der Not zur Selbſtbeſinnung gebrachte Volk von ſeinem Unrat auszufegen.

Auf die Frage: Hat das deutſche Volk über das Ultimatum überhaupt abgeſtimmt? muß ein glattes Nein erfolgen. Ich verſtehe unter deutſches Volk alle jene, die im Boden wurzeln, weil ſie ihn bebauen, die ſeine ſchöpferiſchen Kräfte und Handwerk und Induſtrie repräſentieren (nicht die Händler), die voll innerſtem Verantwortungsgefühl in Wiſſenſchaft und Kunſt dem Neuen dienen und zugleich die Brücken des deutſchen Geiſtes von ſeiner Vergangenheit zur Zukunft bilden. All dieſe haben in der entſcheidenden Stunde Deutſchlands unbeachtet Aſchenbrödels Rolle geſpielt, aber alle Tänzer ums goldene Kalb und alle Machtſüchtigen ſind herumgeſprungen und haben gerechnet und gefeilſcht unter jenem Geſichtswinkel des Augenblicks, der an der eigenen Naſenſpitze ſeine Grenze findet. Daß man Leid und Not bewußt auf ſich nimmt, weil es die eigene Selbſtachtung erfordert, daß man lieber zugrunde geht, als ſich in ſeiner eigenen Wehleidigkeit zu beſpiegeln, hat man zwar, in Phraſen eingehüllt, halbwegs in der nationalen Preſſe gehört, aber das Schlimmſte iſt, man glaubt nicht an die Echtheit ihres Empfindens, das verrät ſchon der Stil ihres Schreibens. Wo blieb in der entſcheidenden Stunde Deutſchlands die Führung durch Dichter und Denker, durch Männer, deren ganzes Leben aus einem Guß iſt, deren Geſichtsfeld weit und die praktiſch in der Bemeiſterung des Lebens erprobt ſind?

Hätten wir in Deutſchland doch endlich wieder einen Menſchen an verantwortlicher Stelle, in dem ſich ſtaatsmänniſches Können offenbart! Es herrſcht im neuen Regime noch die gleiche gähnende Leere wie im alten. So erhebt ſich neuerdings die Frage: Iſt Deutſchland richtig organiſiert, iſt die Form unſerer heutigen Demokratie nicht ein großer Betrug gegenüber der „Idee Deutſchland", die verwirklicht ſein will? Vielleicht muß es noch ſo kommen, daß Deutſchland zerfällt und es dann in vollkommener Ohnmacht ein um ſo ſtärkeres deutſches Kulturbewußtſein ausbildet, welches dann wieder neue ſtaatliche Formen ſchafft, die zuerſt im kleinen Maßſtab erprobt ſind. Vielleicht entſteht erſt dann die Volksgemeinſchaft, die gegliedert iſt wie ein gotiſcher Dom.

Die Bewilligung des Ultimatums wird den Leidensweg des deutſchen Volkes um keinen Deut verkürzen, im Gegenteil, hätten wir es abgelehnt, würde er wohl nur kürzer geworden ſein. Denn unſer Schickſal kann uns keine Geſchaftelhuberei bringen. Das, was wir ernſt ins Auge faſſen ſollten, iſt: uns in Zukunft weniger verächtlich machen, indem wir erſt erklären, wir könnten etwas nicht bezahlen, um dieſe Behauptung dann durch Majoritätsbeſchlüſſe von Leuten umzuſtoßen, die als ſogenannte Vertreter des deutſchen Volkes wiſſen mußten, daß in der Politik erſt recht „Ein Mann, ein Wort" gilt. Die Regierung ſcheint ſich damals in London nur als „beauftragt" gefühlt zu haben. Wäre ſie wirklich „regierend" geweſen, hätte ſie die Konſequenz ihrer Behauptung ziehen und in indirekter Gegenwehr zu den vorausſichtlichen Folgen des Einmarſches vorbereitende Maßregeln ergreifen müſſen. Die offizielle Antwort auf das Ultimatum ſcheint den Gefühlen eines geohrfeigten Parteiſekretärs zu entſtammen.

Eugen Diederichs

Kulturpolitiſcher Arbeitsbericht

Die Akademie der Arbeit in Frankfurt a. M. Vom 1. April 1921 an wird in Frankfurt zunächſt für zwei Semeſter von je vier Monaten Hochſchulunterricht für nicht akademiſch vorgebildete Perſonen aus den Kreiſen der Angeſtellten, Arbeiter und Beamten zur Wahrnehmung ihrer Tätigkeit in der wirtſchaftlichen, politiſchen und ſozialen Selbſtverwaltung erteilt. Zugelaſſen werden Hörer beiderlei Geſchlechts! Vorausgeſetzt wird, daß die Teilnehmer das zum erfolgreichen Beſuch der Veranſtaltung ausreichende Alter, die notwendige Reife des Geiſtes und Charakters beſitzen, eine beſtimmte Berufsbildung und längere Berufstätigkeit nachweiſen.

Neben den von den vertragſchließenden gewerkſchaftlichen uſw. Verbänden präſentierten Hörern kann die Unterrichtsverwaltung geeignete, von anderer Seite, insbeſondere von wirtſchaftlichen oder kommunalen Verbänden vorgeſchlagene Perſonen unter den gleichen Bedingungen zulaſſen.

Die präſentierenden Unternehmungen und Verbände tragen die geſamten Unterhaltskoſten der von ihnen entſandten Teilnehmer und zahlen für jeden Teilnehmer am Beginn jeden Semeſters 300 M Hörergebühr als Ausgleich für alle unterrichtlichen Aufwendungen. Die zum Lebensunterhalt erforderlichen Beträge müſſen ſonach von den entſendenden Verbänden und Vereinen auf dem Wege entweder einer Extrateuer von jährlich mindeſtens einer Mark pro Kopf der Mitglieder oder durch eine entſprechende kleine Erhöhung der Beiträge aufgebracht werden.

Der Unterricht wird hauptſächlich Wirtſchafts- und Geſellſchaftslehre, Rechts- und Staatslehre, daneben Naturwiſſenſchaft und philoſophiſche Bildung zum Gegenſtand haben. Er ſoll die Teilnehmer dazu befähigen, innerhalb der kommunalen Selbſtverwaltung, wie in

Staat, und Reich, Gewerkſchaft und ſozialer Fürſorgearbeit, auch in der höheren Verwaltung uſw. fruchtbringend mitzuarbeiten. Iſt das Intereſſe der Frauen an dieſer Bildungsgelegenheit genügend groß, ſo ſoll auch ein Frauenreferat eingerichtet werden, das den die Akademie beſuchenden Frauen die Möglichkeit gibt, ſich neben den obengenannten Lehrfächern auch in Volks- und Hauswirtſchaft, Bevölkerungspolitik, Seuchenbekämpfung, kurz in all den Dingen zu unterrichten, die die Frau dahin bringen ſollen, erfolgreich ſowohl auf ihren Spezialgebieten wie im allgemeinen Rahmen der ſtaatlichen und gemeindlichen Führer- und Verwaltungsarbeit mitzuwirken.

Das damit gegebene Bildungsprogramm ſtellt ein Kompromiß dar. Urſprünglich war die Verteilung des Lehrſtoffes auf zwei Jahre geplant. Die wirtſchaftliche Notlage bedingte die Beſchränkung auf einſtweilen zwei Semeſter. Immerhin iſt auch unter den einſchränkenden Umſtänden ſoviel gewonnen, daß nunmehr ein Aufſtieg der Begabten auch von dieſer Seite geſichert und den Vertrauensleuten des Volkes die Möglichkeit gegeben iſt, auch die höheren Poſten der Kommunal-, Provinzial- und Staatsverwaltung in ſachentſprechender Weiſe auszufüllen.

Rechnet man hinzu, daß von hier aus der ſoziologiſchen, philoſophiſchen, formalen und materialen Schulung der Sozial-, Gewerkſchafts- und politiſchen Beamten neue und weittragende Möglichkeiten erſchloſſen werden und daß ein Strom befruchtenden geiſtigen Lebens in die Breite des Volkstums hinausgehen wird, ſo mag man getroſt dieſe Neuſchöpfung als einen Markſtein in der geiſtigen Entwicklung unſeres Volkes bezeichnen. Ein Markſtein, doppelt wert- und bedeutungsvoll, weil aufgerichtet in der dunkelſten Stunde unſeres Schickſals.

Henr. Fürth

Anſchriften der Mitarbeiter dieſes Heftes:

M. Booth, 199, Icknield Way, Letchworth (Garden City), Hertfordſhire (England); Hans Brandenburg, München, Kaulbachſtraße 42, III; Dr. A. Ehrentreich, Potsdam, Alte Luiſenſtr. 78; Henriette Fürth, Frankfurt a. M., Baumweg 37; Dr. G. F. Hartlaub, Mannheim, Städt. Kunſthalle; Pfarrer lic. Hans Hartmann, Solingen-Foche; Frau Prof. Elſe Hildebrandt, Charlottenburg 9, Weſtendallee 97, pt.; Ernſt Liſſauer, Wiesbaden, Kapellenſtraße 25; Alfons Paquet, Frankfurt a. M., Wolfgangſtraße 23; Dr. Bruno Rauecker, Reichszentrale für Heimatdienſt, München, Georgenſtr. 42; Arthur v. Roſthorn, Wien III, Arenbergring 9; Wirkl. Geh. Leg.-Rat Generalkonſul Dr. Ernſt Schmitt, Mailand, Konsulato Svizzero, Via Amorari 14; Emil Ungerer, Karlsruhe, Machauſtr. 29, IV; Otto Zirker, Köln-Sülz, Zülpicher Straße 315l.

Bezugspreis der „Tat" vierteljährlich: durch den Buchhandel M 15.—, durch die Poſtanſtalten M 15.— und Beſtellgeld, direkt vom Verlag unter Kreuzband M 16.80, Probenummern verſendet der Verlag gegen Einſendung von M 3.— einſchl. Porto.
Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zuſendung von Manuſkripten iſt Porto für Rückſendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena.
Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 4 Juli 1921

Philipp Hördt/Vom Staat

Aus der Not eine Tugend zu machen, d. h. mit einer von außen aufgezwungenen Sachlage sich auch innerlich zurechtzufinden, das scheint ein durchaus allmenschlicher Zug zu sein. Immerhin haben aber gerade wir Deutschen es darin zu einer ganz besonderen Vollendung gebracht. Zwar hat unsere an Katastrophen so überreiche Geschichte uns auch überreiche Übungsgelegenheit dafür verschafft, aber bei solchen Dingen kommt man mit abgeleiteten Erklärungen nicht auf den Grund. Auch das Schicksal ist Charakter und ist bei Einzelnen wie bei Völkern untrennbar mit ihrer Wesenseigenart verknüpft. Ein Ereignis an sich ist noch nicht Schicksal. Erst die Art, wie es erlebt wird, entscheidet darüber, ob es Episode bleibt oder Epoche wird. Und gerade die Lage, in der wir uns heute — als Volk und als Einzelne — befinden, mahnt ganz besonders eindringlich, uns nicht „jener deutschen Genügsamkeit, die auch das Unerträgliche sich zurechtzulegen weiß", hinzugeben, von der Treitschke mit so großer Bitterkeit spricht. Denn wahrlich, die Gefahr ist groß. Der furchtbare Zusammenbruch ließ in verzweifelten Herzen überall den Gedanken aufsteigen, es sei ja doch nichts mit der deutschen Politik, Lloyd George habe recht, wenn er sagte: „Die deutsche Geschichte der letzten 150 Jahre ist ein Irrtum", und darum sei es das Beste, in der Niederlage den Wink des Schicksals zu achten und ganz auf Staat und Politik zu verzichten. Vielleicht wäre irgendein anderes Volk, am besten die dafür so begabten Angelsachsen, so freundlich, uns von der Last politischer Aufgaben für immer zu befreien, damit wir, als stilles Dominium eines Weltreiches, ganz unseren kulturellen Aufgaben leben könnten, die uns ja doch allein gemäß seien. Man könnte über diese wahrhaft furchtbare „Genügsamkeit" vielleicht mit verachtendem Lächeln hinwegsehen, wenn sich in ihr nicht ein unausrottbarer Zug deutschen Wesens, wenn auch stark verdorben, offen-

barte. Zugrunde liegt die gerade des deutſchen Volkes würdige Erkenntnis: „Was hülfe es, ſo wir die ganze Welt gewännen und nähmen doch Schaden an der Seele?“ Die Erkenntnis, daß Staat und Politik nicht unſere einzige, auch nicht die höchſte Aufgabe ſind. Folgt aber daraus, daß wir dieſe Aufgaben, ohne Schaden für das andere, überhaupt beiſeite ſchieben können? Richard Wagner glaubte es und hat mit ſeinem Vers in den „Meiſterſingern“, der auch „aus der Not eine Tugend machte“, Unheil genug angerichtet in ſchwärmeriſchen Köpfen.

„ . . . zerging in Dunſt
das heil'ge röm'ſche Reich,
uns bliebe gleich
die heil'ge deutſche Kunſt“.

Denn was in dieſen vier Zeilen ſteht, das ſtimmt einfach nicht. Vergeſſen wir nicht, daß alle Geſtaltungen in Wirtſchaft, Recht, Religion, Kunſt und Staatsleben nichts anderes ſind als verſchiedene Ausdrucksformen derſelben ſchöpferiſchen Kraft, die das Weſen und den Kern jeder Volksgemeinſchaft ausmacht. Gewiß kann nun, und das wird in verſchiedenen Zeiten auch der Fall ſein, der Hauptton der Auswirkung bald auf dieſem, bald auf jenem Gebiete liegen. Ganz ausfallen aber kann, ohne tiefgehenden Schaden für das Ganze, keine dieſer Geſtaltungsmöglichkeiten. Und ganz gewiß nicht die ſtaatliche. Denn die ſtaatliche Umrahmung und Zuſammenfaſſung des Gemeinſchaftslebens iſt gerade der Boden, auf dem alles andere erſt richtig gedeihen kann. Der große Denkfehler der Staatsgegner, die dieſen Zuſammenhang überſehen, entſpringt aus ihrem Individualismus. Es iſt aber ein Irrtum, zu meinen, wenn nur die Individuen erhalten ſeien, die doch die Träger alles kulturellen Lebens und Geſtaltens ſind, ſo ſei alles gerettet. Das iſt ein Trugſchluß. Der Geiſt iſt Gemeinſchaftsweſen, d. h. geiſtiges Leben entzündet und erhält ſich nur in lebendiger Beziehung zwiſchen dem Ich und Du, alſo in der Gemeinſchaft. Und dieſe lebendige Wechſelwirkung führt naturnotwendig zur Herausbildung feſter und dauerhafter Gemeinſchaftsformen als Träger dieſer Beziehungen. Kurt Hildebrandt drückt das in ſeinem nachher noch zu behandelnden Werk ſo aus: „Das Keimplasma vererbt den Geiſt nicht mit jener hohen Wahrſcheinlichkeit wie körperliche Eigenſchaften.“ (Der Geiſt iſt eben *nicht* Individualweſen!) „Darum genügt dem Geiſt nicht die Fortpflanzung im Kinde; er braucht *zur eigenen Wiedererzeugung* die Auswahl in der Gemeinſchaft, er braucht den Geiſt der Gemeinſchaft, den Staat, der die Bedingungen ſeiner Wiedererzeugung ſchafft und erhält.“

Jener Wagnerſche Geiſt der Abwendung vom Politiſchen iſt heute wieder erwacht und hat z. B. in der Philoſophie Hermann Graf Keyſerlings eine ganz beſonders gefährliche, d. h. verlockende Form der Ver-

führung zum Quietismus des Orients gefunden*. Aber stärker als diese Müdigkeit, stärker auch als jene skeptische Untergangsstimmung ist der Wille zum Leben in unserem Volke, der sich mit instinktiver Sicherheit vor allem auch der staatlichen Gestaltung bemächtigt. Nicht freilich meinen wir damit das parteipolitische Schacher- und Mäklertum, das mit dem Sieg des westlichen Parlamentarismus so unerträglich ins Kraut geschossen ist, daß sich alle gesund empfindenden Volkselemente angewidert abwenden. Wir meinen das starke Interesse, das die Fragen organischer Staats- und Gemeinschaftsbildung finden und für das eine ganze Literatur Zeugnis ablegt. Auch hier ist schon die Masse unmittelbar Beweis dafür, wieviel Spreu darunter ist, d. h. wieviele dieser Bücher nur dem geschäftstüchtigen Riecher für die „Konjunktur" ihr Dasein verdanken. Doch ist nicht beabsichtigt, in dieser Masse hier nun die Wurfschaufel zu handhaben, um die Spreu vom Weizen zu sondern. Es soll nur von ein paar Büchern gesprochen werden, die bestimmt wertvoll sind.

Zu Beginn müßte Ernst Kriecks „Deutsche Staatsidee"** genannt werden, wenn nicht die Zeit für dieses 1917 erschienene grundlegende Werk deutschen Staatsdenkens bereits gesprochen hätte. Daß das Vorwort damals noch mit einem anderen Kriegsausgang rechnete, ändert nichts am Wert dieses Buches: es hält stand und bleibt ein sicherer Führer trotz oder gerade in der Hochflut politischer Literatur, die die letzten zwei Jahre gebracht haben. Es ist und bleibt das starke Zeugnis für die nährenden Grundströme deutschen Staatslebens, von denen her allein der entlaubten und der Krone beraubten deutschen Eiche wieder Lebenstrieb kommen kann. In der dünnen Luft gedanklicher Abstraktionen gewonnene Rezepte können uns ebenso wenig helfen wie der Versuch, dem Baum durch Aufpfropfung artfremder Reiser aufzuhelfen. Nur die Kräfte, die einen Staat geschaffen haben, können ihn auch erhalten oder wieder aufrichten und darum ist die Anknüpfung an die lebendige Tradition deutschen Staatswollens unbedingte Voraussetzung fruchtbarer Einwirkung auf das politische Leben. Wir wissen: der Buchstabe tötet, und der Geist macht lebendig. Aus noch so vollkommener Kenntnis der Vergangenheit entspringt noch nicht lebendiges Tun für die Zukunft, wenn wir uns nicht klar sind, daß es nicht um die alten Formen geht, die einstmals lebendig waren, sondern um den schaffenden Geist, der sich, wie damals, aus seiner eigenen Gesetzlichkeit heraus die für Zeit und Umstände passenden Einrichtungen gestalten muß.

Wie notwendig aber die Erhaltung des Geistes der Tradition gerade im politischen Leben ist, beweist vielleicht am besten das Schicksal der

* Vgl. den Aufsatz: „Modephilosophie und Politik" von A. Rein in Nr. 13 der politischen Wochenschrift „Das Gewissen". ** Verlag Eugen Diederichs in Jena.

Zentrumspartei. Gegründet wurde ſie auf der Grundlage einer ununterbrochenen Tradition katholiſcher Staatslehre, die noch im neunzehnten Jahrhundert von Görres, Adam Müller, Gentz, Jarcke, Baader, v. Radowitz zu Konſtantin Frantz verläuft. Und was iſt daraus geworden? Das Erzbergerſche Zentrum der Revolutionszeit iſt der Typus der ideenloſen, unſchöpferiſchen Politik der faulen Mitte, deren ganze Weisheit es iſt, unter Verzicht auf jedes eigene poſitive Ideal, zwiſchen den Extremen von rechts und links möglichſt den „goldenen" Mittelweg einzuhalten. Und ſo iſt dieſe Partei, die ſo tief auf dem Boden ſtändiſchen, organiſchen Staatsaufbaues verwurzelt ſchien, durch ihren unbedingten Opportunismus, der ſich keine „Gelegenheit" entgehen läßt, der vollkommenſte Repräſentant revolutionsgewinnleriſchen Weſtlertums geworden. Ob es etwas nützen wird, wenn dieſer Partei der Spiegel des Verrats an der eigenen Seele vorgehalten wird? Auf jeden Fall muß es die der jetzigen Grundſatzloſigkeit widerſtrebenden Kräfte der Partei, die ſich noch der Tradition verbunden fühlen, ſtärken, wenn wichtige Schriften aus der oben angeführten Reihe katholiſcher Staatsdenker wieder zugänglich gemacht werden. Der Hellerauer Verlag* hat hier ein Feld gefunden für die Fortſetzung ſeiner verdienſtlichen Neuherausgaben in den Summa-Schriften. Die Schrift Baaders iſt die Neuauflage einer im Jahre 1837 von einem Schüler Baaders erſchienenen Auswahl aus ſeinen Werken. Es iſt unmöglich, im Rahmen dieſes Aufſatzes den Inhalt wiederzugeben, ſchon weil der im einzelnen natürlich nicht zu unterdrückende Widerſpruch ausführliche Begründung erforderte. Das Weſentliche ſind aber auch nicht dieſe Einzelheiten, Urteile, Wertungen und Forderungen, ſondern die ganze Blickeinſtellung, mit der hier im Staatsleben nicht ein beliebig ſo oder ſo zu richtender Mechanismus, ſondern ein lebendiger Organismus geſehen wird, der ſeine eigenen, unverbrüchlichen Wachstumsgeſetze hat. Seine Grunderkenntnis lautet: „Es iſt eine gefährliche Torheit eines großen Teiles unſerer Zeitgenoſſen, ſich einzubilden, daß man beliebig Geſellſchaften und Nationen konſtituieren oder deſtruieren könne ... und daß nur das eine leibhaftige Konſtitution ſei, was man ſchwarz auf weiß in die Taſche ſtecken kann." Dabei bleibt eine Formel gleich unfruchtbar, ob ſie alt oder neu iſt. Baader wußte, daß gerade im Wachstum organiſcher Formen jede Zeit ihr beſonderes Recht verlangt. Und daß man ihn nicht einfach mit dem Schlagwort „mittelalterlicher Reaktionär" abtun kann, zeigt vielleicht am deutlichſten folgende Stelle: „In der Sozietät, Wiſſenſchaft und Kunſt geht jedem partiellen ſogenannten Weltgerichte, im Reiche der Natur wie in der Ethik, die Erſcheinung gewiſſer zerſtörender, apokryphiſcher Weſen vorher, wie ſelbſt in der

* Franz Baader: „Grundzüge der Sozietätsphiloſophie"; Konſtantin Frantz: „Deutſchland und der Föderalismus". Hellerauer Verlag Jakob Hegner.

Apokalypſe dem allgemeinen Weltgerichte das zum Vorſcheinkommen ſolcher Weſen als neuer Inſekten vorhergeht, und es iſt ein lächerliches Tun, wenn ſolche Weſen ihren Zerſtörungs- und Skelettierungstrieb für einen ſozialen oder wiſſenſchaftlichen konſtituierenden Organiſations- und Bildungstrieb uns geben wollen. Dieſer lächerlichen Anmaßung unſerer Desorganiſateure ſteht aber freilich die nicht minder lächerliche ihrer Gegner, der Illiberalen entgegen, die, noch immer von Reſtauration des Mittelalters träumend und ſchwatzend..., mit aller Hartnäckigkeit der Bigotterie die Hoffnung nicht fahren laſſen wollen, die verſtorbenen Formen ... durch ihre Schreibfedern wieder zu reſtaurieren."

Dieſem Satze gemäß verſuchte Konſtantin Frantz, bei aller Gegnerſchaft gegen die moderne parlamentariſtiſche und nationaliſtiſche Politik, doch keine Reſtauration des mittelalterlichen Stände- und Gottesſtaates. Als das organiſche Aufbauprinzip der inneren wie der äußeren Politik verkündete er den Föderalismus in ſeinem im Jahre 1879 erſchienenen Buche: „Der Föderalismus als das leitende Prinzip für die ſoziale, ſtaatliche und internationale Organiſation, unter beſonderer Bezugnahme auf Deutſchland". Die vorliegende Summa-Schrift iſt eine Auswahl daraus. Es entſpricht der Schwerpunktsverſchiebung, die in unſerem geſellſchaftlichen Leben eingetreten iſt, wenn heute vor allem nach einem neuen Prinzip der wirtſchaftlichen Organiſation geſucht wird, das uns aus der bisherigen Anarchie erlöſen ſoll. Und wenn wir ſuchen, wo etwa die Anſätze zu einem derartigen Organiſationsprinzip zu finden ſeien, ſo treffen wir auf die Genoſſenſchaften, deren große, weit über das Wirtſchaftliche hinausreichende Bedeutung z. B. Natorp klar erkannt hat (vgl. „Sozialidealismus"). Es iſt die Auswirkung des föderaliſtiſchen Grundgedankens, daß man überall nicht von gedanklichen oder ſtatiſtiſchen Abſtraktionen, ſondern von konkreten, hiſtoriſch gewordenen und gewachſenen Gemeinſchaften ausgehen muß. Dieſe ſind der Rahmen, in dem der Einzelne erſt wirklich zu Leben und Tätigkeit kommt und ſie weiſen andererſeits ſtändig über ſich ſelbſt hinaus, ſo daß durch immer weitergreifende Föderation aus Familie, Gemeinde, Stand, Stamm und Volk ſich die Menſchheit als organiſche Einheit auferbaut. Wie weit im einzelnen, in Kritik und Vorherſage, der gewichtige Gegner Bismarcks „recht behalten" hat, das mag jedem das eigene Urteil ſagen. Auf jeden Fall: auch wenn man die weltpolitiſche Aufgabe, die Frantz dem Deutſchen Reiche damals ſtellen wollte, nicht für richtig hält, das wird man als den eigentlichen Mangel der deutſchen Vorkriegspolitik nicht verkennen können, daß ſie überhaupt keine werbende und verpflichtende weltpolitiſche Idee hatte. Überraſchend iſt jedenfalls, daß wir im heutigen Deutſchland im Grunde vor ganz genau denſelben Aufgaben und Problemen ſtehen wie bei der

Gründung des Reiches. Für die Bewältigung dieser Aufgaben, wovon unser Dasein als Volk abhängt, ist es wichtig, zu erkennen, daß es innen- und außenpolitisch eigentlich derselbe Fehler war, der uns zu Fall brachte und daß darum unsere deutsche weltpolische Idee zugleich den inneren und äußeren Aufbau der Nation leiten muß. Es gibt keinen Neubau der gesellschaftlichen Verhältnisse, der sich nicht in stärkstem Maße außenpolitisch auswirken müßte, wie es umgekehrt unmöglich ist, innerpolitisch Aufbaupolitik zu machen, wenn die außenpolitische Verflechtung immer wieder störend eingreift. Es ist eben nicht wahr, was bei uns von Partei wegen verkündet wurde, daß die Klassensolidarität und Klassenrivalität das entscheidende Moment sei. Der staatliche Zusammenschluß ist kein zufälliges, sondern ein konstitutives Element im Leben der Gesellschaft. Und die Aufgabe, das Neben- und Gegeneinander der Staaten in ein Für- und Miteinander zu verwandeln, ist dieselbe wie die der organischen Verbindung der Stände und Klassen innerhalb des Staates. Und wie der Klassengedanke innerpolitisch nicht aufbauend, sondern zersetzend und auflösend wirkt, so auch im Verhältnis zwischen den Staaten. Dem Klassengedanken entgegen steht der körperschaftliche Gedanke, der Korporatismus, der das Ziel in der Einordnung lebendiger und lebensfähiger Glieder in ein lebendiges Ganzes sieht. Wohl am besten herausgearbeitet ist dieser korporative Gedanke, dem die Zukunft gehört, weil er ein lebendiges Prinzip und keine tote Formel ist, bei Max Hildebert Boehm, „Körperschaft und Gemeinwesen"*. Boehm setzt sich in dieser ungemein gedankenreichen Schrift unmittelbar mit den politischen und sozialen Strömungen unserer Zeit auseinander. Niedergang des Staates und Zersetzung des Volkskörpers werden als Wechselwirkungen der modernen Mechanisierung begriffen. Gegen die anarchischen Revolutions- und die hilf- und ideenlosen Restaurationsversuche wird in Wirtschaft, Verwaltung und Geistesleben die körperschaftliche Gliederung als Grundlage für das neue Gemeinwesen gefordert. Der Verfasser beschränkt sich auch nicht auf bloße Forderungen und Hinweise, sondern umschreibt mit kräftigen Strichen die Durchführung des korporativen Gedankens. Und diese deutsche Erneuerung wird zugleich durchaus als Weltproblem gefaßt, als konstitutives Element, das wir einer künftigen Völkergemeinschaft darzubringen haben.

Von ganz anderer Art als alle bisher genannten sind die beiden Bücher von Kurt Hildebrandt*: „Norm und Entartung des Menschen" und „Norm und Verfall des Staates"**. Das aus dem Kreise der Blätter für die Kunst hervorgegangene Werk könnte auch als Beispiel für jene „Neue Wissenschaft" bezeichnet werden, die E. v. Kahler in seiner gegen Max Weber gerichteten Schrift „Beruf der Wissen-

* M. H. Boehm, „Körperschaft und Gemeinwesen", bei Köhler, Leipzig. ** Im Sibyllenverlag in Dresden, je M 27.—.

ſchaft" forderte. Ein Beiſpiel der Wiſſenſchaft, die nicht einem dürren Ideal anſichſeiender Wahrheit nachjagend die Beziehung und die Einwirkung auf das Leben vergißt, ſondern die gerade in der Lebensformung ihre weſentliche Aufgabe ſieht. Wiſſenſchaftliche Gründlichkeit und Sauberkeit verſtehen ſich von ſelbſt, ſind aber nicht Selbſtzweck einer leerlaufenden Methodenmühle, ſondern ſtehen im Dienſte der volkserzieheriſchen Aufgabe der Wiſſenſchaft. Es gibt unzählige Bücher und Theorien über Raſſe, Raſſenhygiene, Entartung, Höherzüchtung der Menſchheit uſw. Was tun wir damit? Woran werden dort die Erſcheinungen des Lebens gemeſſen? Es fehlt all dieſen Verſuchen das Verpflichtende und alſo das Erzieheriſche, weil ihnen die Norm fehlt, d. h. das lebendige, zeugende und fordernde Schaubild deſſen, was ſein ſoll und darum werden muß. Dieſe Norm — des Menſchen wie der Menſchengemeinſchaft — läßt ſich nicht als Durchſchnitt errechnen. Das iſt der Ausweg des modernen Relativismus, der ſich des abſoluten Verzichts auf jede geſetzte Norm auch noch als eines Vorzugs rühmt. Die Norm iſt überhaupt nicht Ergebnis, ſondern Anfang der Arbeit am Menſchen. Und in dem Mut zur Norm-Idee, zur platoniſchen Schau, liegt der Hauptreiz dieſer Bücher. Aber Hildebrandt weiß, daß die intuitiv geſchaute Norm kein Zauber iſt, keine Springwurzel, die nun die Kerkermauern aller unvollkommenen Gegenwart ſprengen könnte. „Die erlebte Idee der Staatsnorm gibt wohl das Ziel, aber nicht das Mittel zur Verwirklichung." Nur die vorurteilsloſe Betrachtung der Tatſachen (alſo Wiſſenſchaft) gibt uns die Möglichkeiten und Geſetze für die Verwirklichung der anerkannten Norm. Und darum baut der Verfaſſer ein ganzes Vademekum aller bezüglichen Wiſſensgebiete aus, um die Wege zur Leibwerdung der Norm zu finden. Aller? Vielleicht hat doch auch dieſen ſo ſtark zuſammenſchauenden und vereinheitlichenden Geiſt die Herkunft aus einem Spezialgebiet vermocht, allzuſehr die eine Seite, die biologiſche, zu betonen und den konſtitutiven Charakter der Geſchichte zu unterſchätzen. „Leben iſt produktive Kraft" iſt ein Kernſatz Hildebrandts und wir meinen, dieſe produktive Kraft ſei auch noch Herr des geheimnisvollen Keimplasmas, das bei ihm noch allzuſehr die Rolle des Schickſalbeſtimmers ſpielt. Ich möchte gerade in dieſem Zuſammenhang auf die Arbeiten von Dr. Gradenwitz über den „Gedanken als Raſſebilder" hinweiſen. Man braucht die Wichtigkeit der Vererbung nicht zu unterſchätzen, aber ſicher iſt auch ſie nur ein Faktor, nicht der einzige, bei der Raſſenbildung. Der Geiſt iſt das eigentlich Zeugende. Degeneration einer Raſſe wird nicht notwendigerweiſe durch Aufnahme niederer Raſſenelemente oder das Aufrücken „niederer" Bevölkerungsſchichten bewirkt. So wenig wie geradlinige Vererbung ſchon geiſtige Höhe verbürgt. „Solange kein geiſtiger Niedergang ſtattfindet, ſolange die Raſſenpſyche

so lebenskräftig ist, daß Fremdelemente sich ihr unterordnen müssen, so lange bleibt die Rasse auch ‚rein' erhalten" (Gradenwitz). Es ist nicht nötig, hier die hundertfach naheliegenden Belege aus der Geschichte aufzuzählen. Bleiben wir bei dem Satze Hildebrandts selbst: „Leben ist produktive Kraft"; dieselbe Kraft, die das fordernde Bild der Norm erschuf, wird sich auch stets die Menschen erschaffen, um diese Norm im Einzelnen und im Aufbau des Staates zu verwirklichen. Auf alle Fälle, so stark auch die Einwände sein müssen und so wenig aus diesen Büchern Anweisungen für unmittelbares praktisch-politisches Handeln zu holen sind, ich nehme sie als Zeichen, daß sich der Geist auf seine Herkunft als Gemeinschaftswesen besinnt, daß er, gleich Antäus, den Zusammenhang mit dem Nährboden des Gemeinschaftslebens wiedergewinnen möchte. Und daraus sind die fruchtbarsten Folgen für die Gestaltung dieses Gemeinschaftslebens wie für ihn selbst zu erhoffen.

Und damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen zurück. Wir wollen aus der Not eine Tugend machen, nicht indem wir uns mit dem Niedergang des staatlichen Lebens abfinden, sondern indem wir diese Not als Aufgabe erkennen, die gerade uns gestellt ist. Derselbe Keyserling, von dessen quietistischer Warnung vor der Politik wir oben sprachen, hat auch das Wort geprägt: „Nichts muß innerhalb der Menschheit geschehen, es sei denn, es werde gewollt."

Darum laßt uns Politik wollen, d. h. Aufbau vorbildlicher Lebensordnungen aus dem Geiste unseres Volkstums.

Hermann Herrigel/Volk und Staat

Zu Wilhelm Stapels Volksbürgerlicher Erziehung

Nachdem Stapels Büchlein längere Zeit vergriffen war, ist jetzt eine neue und auf das Doppelte vermehrte Auflage erschienen. Außer manchen Zusätzen, die da und dort eingestreut sind, sind zwei ganz neue Abschnitte dazugekommen. Das gibt Anlaß, wieder an dies Buch zu erinnern, vor allem auch, weil es in einen neuen Verlag (Verlag des Deutschen Volkstums in Hamburg) überging, in dem es verborgener ist als bei Diederichs.

Das Buch Stapels gehört zu den heute seltenen, aber um so erfreulicheren Büchern, die wohltuend zu lesen sind, weil sie durch die Wärme des Tones die kritische Einstellung fürs erste vergessen lassen. Wir sind ja heute leider sehr prinzipiell geworden. Fast alles, was gesagt wird, ist irgendwie programmatisch, um nicht zu sagen agitatorisch. Die einen sind zu agitatorisch, die anderen zu mißtrauisch, um die Dinge einfach zu nehmen wie sie sind. Das ist ein Zeichen unserer Verwirrung

und Ratloſigkeit, der Verfahrenheit und Verſtiztheit unſerer Zuſtände. Programmatiſch: das heißt, daß die kleinen Nuancen, die ja doch nur Denkprodukt ſind, wichtiger geworden ſind als die Sachen und ſie in ihrer einfachen Anſchaulichkeit verdecken; daß das Intereſſe nicht auf die konkrete Wirklichkeit gerichtet iſt, ſondern daß um Richtungen und Parteizugehörigkeit geſtritten wird. Man ſtreitet um den prinzipiellen Pazifismus, Sozialismus uſw. und vergißt darüber, daß es ſich doch eigentlich darum handelt, jetzt und hier, mit dem Nächſten, in guten und friedlichen Verhältniſſen zu leben, worüber nicht zu ſtreiten iſt. „Sie haben wohl den kalten Fanatismus des Intellekts, aber ihr Herz brennt nicht in der Glut der unmittelbaren Liebe.“ Stapel will dagegen nicht Intereſſe für ein Programm, ſondern Liebe für ſeine Sache erwecken; er will nicht fanatiſieren, ſondern wärmen. Er ſagt im Vorwort: „Ich fürchte mehr als den Gegner einen Menſchen, dem meine Gedanken für ſeine Zwecke brauchbar erſcheinen“; und ſchon in der erſten Auflage: „Meint nun aber ein friſcher Mut, das, was ich hier beſchrieben habe, müſſe auf der Stelle organiſiert werden, ſo wäre dies Verlangen zwar liebenswürdig, aber unverſtändlich“. Deshalb iſt das Buch wie ein Ruhepunkt; es ſteht außerhalb der prinzipiellen Streitigkeiten und zieht auch ſeinen Leſer heraus, auch wenn er ſich zuerſt mit geſträubtem Kamm daran macht. Das Buch iſt nicht völkiſch und darf von den völkiſchen Streithähnen nicht für ſich in Anſpruch genommen werden. Es iſt bloß deutſch, und das iſt mehr. Stapel ſagt das ſelber einmal: „Wer das Volkserlebnis gehabt hat, erkennt es im anderen wieder. So iſt eine ſtille Gemeinſchaft derer, die bewußt Volk ſind. In ihrer Verantwortung ruht die Zukunft ihres Volkes. Aus dieſem Erlebnis heraus denke und rede und ſchreibe ich. Um dieſes Erlebniſſes willen lebe und glühe ich. Dieſes mein Buch iſt Zeugnis der erlebten Wirklichkeit Volk, und es will nichts anderes ſein als eine Predigt und Miſſion.“ Das iſt ſein Beſtes, das ſoll ſich Stapel bewahren, daß auch andere durch ihn wieder dahin zurückfinden. Dieſe Unbefangenheit durch Prinzipien, dieſes nahe Verhältnis zu ſeiner Sache gibt ihm auch die Kraft zu ſeiner anſchaulichen Sprache. Stapel hat die ſeltene Fähigkeit, auch ſchwierige, begriffliche Dinge einfach zu ſagen. Das hat er ſchon in ſeiner „Überſetzung“ der Kritik der reinen Vernunft gezeigt.

Wir dürfen uns aber durch die Wärme des Buches doch nicht um den Verſtand bringen laſſen. Einfach damit, daß wir unkritiſch werden, werden wir noch lange nicht unprogrammatiſch. Wir ſitzen heute in der Tinte, da nutzt es uns nichts, das Tintenfaß einfach an die Wand zu werfen. Das wäre auch nicht im Sinne Stapels. Deshalb ſei auch noch eine kritiſche Bemerkung erlaubt. Der Titel heißt: „Volksbürgerliche Erziehung“, das Buch handelt jedoch faſt nur vom erſten Teil, vom Volksbürgertum, von der in den Einzelnen lebendigen Volks-

gemeinschaft, aber es sagt zu wenig zum zweiten Teil, wie wir zu der Gemeinschaft kommen. Nicht bloß methodisch zu wenig, sondern es betont zu einseitig das Erlebniselement. In der Absicht, die Wesensverschiedenheit von Volk und Staat, von Natur und Organisation deutlich zu machen, vergißt Stapel, daß das Erlebnis allein die Gemeinschaft nicht tragen kann, sondern daß es dazu der festen Form bedarf. Eine Gemeinschaft, der jede feste Form fehlt, und die nur vom Erlebnis ihrer Mitglieder getragen ist, verlangt auch im Kleinsten ein dauerndes Erlebnis der Gemeinschaft. Sie beansprucht einen in jedem Augenblick bereiten Gemeinschaftswillen, der nie müde werden darf, denn wenn das tragende Erleben aussetzte, müßte die Gemeinschaft auseinanderfallen. Wenn die Gemeinschaft nur aus den Einzelnen besteht und ihnen gegenüber keinen eigenen Halt hat, so läßt jedes Schwanken des Einzelnen auch schon die Gemeinschaft schwanken. Jedes Versagen des Einzelnen, jede kleinste Lüge, jedes Vorwegnehmen eines Vorteils vor dem anderen pflanzt sich in Mißtrauenswellen über die ganze Gemeinschaft fort und erschüttert sie, wie ein überempfindlicher kranker Körper schon durch die leiseste Berührung erschüttert wird. Wenn die Volksgemeinschaft allein auf dem Erlebnis beruhen soll — denn wenn ihre Wirklichkeit nicht in einem formulierten Ausdruck oder in einem politischen Gebilde sichtbare Gestalt und Form angenommen hat und zum Objekt geworden ist, kann sie nur Erlebniswirklichkeit sein —, verlangt sie vom Einzelnen eine dauernde seelische Anspannung allerschwerster Art; nicht anders, als wenn der Mensch keinen Augenblick vergessen dürfte, daß er atmen muß. Vermag ein Mensch dieses ruheloſe Wachsein, diese Aufwendung seelischer Kraft ans Kleinste, diese nie aussetzende Verantwortung zu tragen? Eine solche Erlebnisgemeinschaft ist höchstens möglich im kleinsten Kreise persönlich Befreundeter und sich Liebender; ihr Bild ist der Freundschaft entlehnt. Deshalb darf es auch nicht übertragen werden auf eine größere Masse, eine Gemeinde, ein Volk, in dem nicht mehr einer dem anderen nahestehen und durch persönliche Bande mit ihm verbunden sein kann. Das Problem der Gemeinschaft, wie es heute vor uns steht, ist das des städtischen Menschen; denn der wesentliche Unterschied zwischen Dorf und Stadt besteht darin, daß in der Stadt die Gemeinschaft fehlt, daß keiner den anderen kennt, während im Dorf alle sich kennen und einer am Leben des anderen Anteil hat. Es gehört aber die ganze Blindheit der Gegenwart gegenüber der Wirklichkeit dazu, das Grundproblem des städtischen Lebens einfach nach dem Muster des Dorfes lösen zu wollen.

Der Einzelne vermag aber die Verantwortung für die Gemeinschaft nicht bloß darum nicht zu tragen, weil seine Erlebniskräfte zu schwach sind, sondern weil auch der gute Wille zu schwach ist; die Schwäche

iſt nicht bloß die pſychologiſche des empiriſchen, ſondern die metaphyſiſche des vor Gott ſtehenden Menſchen. Wäre der Menſch nur gut, ſo wäre auch die menſchliche Gemeinſchaft nicht in jedem Augenblick gefährdet. Da es ſich hier demnach um eine Frage der menſchlichen Kräfte handelt, muß auch die Verfaſſung der Gemeinſchaft den menſchlichen Kräften angemeſſen ſein. Es ſcheint ein allgemeines ökonomiſches Geſetz zu ſein, das ſowohl in der phyſiſchen wie in der menſchlich-pſychiſchen Welt gilt, daß eine Kraft nicht unmittelbar im Augenblick ihres Entſtehens in Arbeit umgeſetzt werden darf, ſondern daß zwiſchen die Kraftquelle und die Arbeitsleiſtung ein Organ geſchaltet ſein muß, das die Kraftſchwankungen durch ſeine Elaſtizität auszugleichen vermag. So wird das Waſſer nicht direkt in die Röhren der Leitung gepumpt, ſondern in große Speicher, die ihrerſeits erſt das Röhrennetz verſorgen; die Laſt, die eine Brücke zu tragen hat, ruht nicht allein auf ihren einzelnen Teilen, ſondern auf der Elaſtizität, die ihr die Konſtruktion verleiht. So muß auch zwiſchen dem Gemeinſchaftswillen des Einzelnen und die Wirklichkeit der in der Zeit dauernden, überperſönlichen Gemeinſchaft ein Organ eingeſchaltet werden, das dem Verhältnis zwiſchen beiden die Sprödigkeit und die daraus entſtehende Gefährdung des Augenblicks nimmt. Dieſes Organ iſt die feſte Gemeinſchaftsform, in die das Erleben einfließt, die aber von ihm unabhängig iſt und vermöge ihrer Unabhängigkeit und Überperſönlichkeit noch nicht von den Schwankungen des individuellen Lebens erſchüttert wird. Es gehört zum Weſen der Form als eines Sicherungsorgans für die unvermeidlichen Schwankungen des Erlebens, daß ſie erlebnisjenſeitig iſt. Nicht das Erleben trägt die Form, ſondern die Form trägt das Erlebnis und gibt ſeinen Inhalten die Feſtigkeit, die ihnen das Leben in ſeiner Bewegtheit nicht geben kann. Erſt die Form verleiht daher der Gemeinſchaft Dauer und Beſtand gegenüber der ſchwankenden Erlebnisunſicherheit. Gemeinſchaft iſt überhaupt nur dadurch möglich, daß ſie aus der Abhängigkeit von dem Gemeinſchaftserlebnis ihrer Glieder befreit und von einer überperſönlichen, d. h. objektiven Form zuſammengehalten iſt, in die auch andere Individuen eintreten können, ebenſo wie die Konſtruktionsform einer Brücke auch mit anderem Stoff ausgeführt werden kann. Der Einzelne iſt an der Gemeinſchaft nicht mit ſeinem ſchöpferiſchen Erlebnis beteiligt, ſondern mit ſeinem Verzicht auf das ſchrankenloſe Erleben und mit der Unterordnung unter einen erlebnisjenſeitigen Inhalt.

Kehren wir damit zu Stapel zurück. Natur und Organiſation, Freiheit und Zwang iſt kein glattes Entweder — Oder, zu dem es kein Drittes gibt. Das Dritte iſt vielmehr die Gemeinſchaftsform, die Autorität iſt, der der Einzelne aus freien Stücken gehorſam iſt. Sie iſt weder eine Funktion des individuellen Erlebens, ſondern hat ihren

eigenen, davon unabhängigen Bestand; noch auch ist sie eine mechanische Organisation, die den Einzelnen vergewaltigt. Diese autoritative Form der lebendigen Volksgemeinschaft ist der Staat; nicht jeder Staat freilich, darum ist es richtiger zu sagen: der Sinn des Staates ist es, die Gemeinschaftsform des Volkes zu sein. Wenn der Staat ohne den lebendigen Volksinhalt hohl ist, so ist das Volk ohne die staatliche Form haltlos. Staat und Volk können daher in der Praxis gar nicht voneinander getrennt werden, sondern sie durchdringen sich gegenseitig vollständig. Nur durch die feste Organisation bleibt das Volk lebendig und nur die lebendige Volksgemeinschaft gibt dem Staat Bestand.

Eine Darstellung dieses gänzlich paradoxen Zusammenhanges zwischen Volk und Staat, der mehr ist als ein bloßes Nebeneinander oder ein Verhältnis des einen zum anderen, würde das Buch Stapels vollends abrunden und würde ihm eine Einseitigkeit nehmen, an der es jetzt noch leidet. Freilich, wenn ich nun aufs Ganze sehe, wird es mir zweifelhaft, ob sich diese Ergänzung einfach anhängen ließe. Stapel spricht am Anfang seines dritten Kapitels über das Verhältnis von Volk und Staat, aber beide fallen ihm auseinander. Das scheint nicht allein durch die gefühlsmäßige Ablehnung von Staat und Organisation, die bei Stapel sehr groß ist, sondern durch tiefere Gründe bedingt zu sein. Der Staat ist ihm nur eine Arbeitsgemeinschaft zu praktischen Zwecken, ein contrat social, dessen Zweck außerhalb seiner liegt, während der Zweck des Volkes als einer Lebensgemeinschaft in ihm selber liegt. Der Staat hat daher nichts Eigenbeständiges. Aber es scheint mir, daß gerade der Staat als Selbstzweck, den Stapel leidenschaftlich bekämpft, eine notwendige und unausweichliche Folgerung seiner individualistischen Grundeinstellung ist, denn auf ihr beruht letzten Endes die falsche Alternative von Natur und Organisation. Individualismus heißt, das Objektive als schöpferische Tat, als Erlebnis, abstrakt gesagt als Funktion in den Einzelnen zu verlegen, statt es als eine das Erleben bestimmende und einschränkende Wirklichkeit ihm gegenüberzustellen. So sieht Stapel die objektive Wirklichkeit des Volkes darin, daß in jedem Einzelnen mindestens als Fähigkeit das „Volkserlebnis" ruht. Das Volk ist ihm die „vor- und überindividuelle Lebenseinheit", aus deren Tiefe das Leben des Einzelnen „quillt", die sich im Einzelnen offenbart, während er alles, was nicht selber quellendes Leben ist, sondern als feststehende Wirklichkeit von außen her das Erleben des Einzelnen begrenzt, als „gemacht", als „Organisation" ablehnt. Zwischen dem Einzelnen und dem Volk besteht bei Stapel nicht die Gegensätzlichkeit des Individuums und der Gemeinschaft, sondern beide gehören demselben Lebensstrom an, nein sind derselbe Lebensstrom. Darüber ist besonders Kapitel 6 nachzulesen. So wird auch das Volk nicht bloß im Bilde, sondern wirklich als lebendige Persönlichkeit gedacht; ebenso

wie jeder einzelne Mensch hat auch jedes Volk sein besonderes „schöpferisches Gesetz" in sich, das sich wie eine Naturkraft in ihm auswirkt. Eine Naturkraft wirkt aber hemmungslos. Gerade der Naturkraftcharakter des Volkes ist es, der den Staat, wenn er nur Organisation zu praktischen Zwecken, nur Werkzeug ist, zum Selbstzweck werden läßt. Durch den Staat als Machtmittel wird die Naturkraft des Volkes expansiv und setzt sich in politische Energie um. Gerade von der Auffassung Stapels aus, daß der Staat bloße Organisation ist und mit dem Volke nichts zu schaffen hat, ist es richtig, daß der Staat „Machtmittel" ist, denn Macht ist nichts anderes als organisierte Naturkraft. Wenn sich aber die Naturkraft des Volkes im Staat organisiert, dann ist es unausbleiblich, „daß der Staat in den Gedanken und Empfindungen der Menschen in eins gesetzt (wird) mit Volk und Vaterland," daß er die Gefühle auf sich zieht, die diesen gehören. Durch die Machtorganisation wird das Volk zum imperialistischen Nationalstaat, denn es ist immer die zum Selbstzweck erhobene vitale Volkskraft, die den Nationalstaat speist, wie es auch die eigentümliche und immer wiederkehrende Schwäche des Individualismus ist, daß er die Grenze zwischen Mittel und Zweck nicht einzuhalten vermag.

Der Staat ist nicht Selbstzweck, darin stimme ich mit Stapel vollkommen überein, aber das Volk ist es auch nicht; der Staat wird aber notwendig zum Selbstzweck, wenn das Volk zum Selbstzweck gemacht wird. Das beruht auf dem organischen, paradoxen Zusammenhang, in dem Staat und Volk miteinander stehen. Der Staat ist die organische Schale des Kernes Volk, daher ist er davon abhängig, wie das Volk beschaffen ist. Macht sich das Volk zum Selbstzweck und läßt den Staat nur als technische Organisation gelten, so ist der Staat nur die Zusammenfassung gleichgerichteter Kräfte zur Wirkung nach außen. Ist dagegen der Staat eine eigenbeständige, von den Volkskräften unabhängige, überindividuelle Form, so ist es seine Funktion, die Volkskräfte zu einer Gemeinschaft nach innen zusammenzubiegen. Der Staat als Arbeitsgemeinschaft ist eine Organisation, daher unorganisch, der organische Staat läßt sich dagegen nicht organisieren.

Wenn man nur auf das Endergebnis und nicht auf die zugrunde liegenden Gedankengänge sieht, so ist das, was hier Staat genannt ist, genau das, was Stapel mit dem Volk meint, wenn man einmal dessen Selbstzweckcharakter außer acht läßt. Dennoch ist es nicht bloß ein Streit um Worte, wenn hier vom Staat statt vom Volk gesprochen wird, sondern der Sinn dieser Ausführungen ist der, daß eine Volksgemeinschaft, wie Stapel sie sich vorstellt, auf Grund des individualistischen Volkserlebnisses nicht möglich ist. Keine Gemeinschaft hat Bestand in sich selber, d. h. im Erlebnis ihrer einzelnen Mitglieder, sondern sie ist eine überindividuelle, selbständige Wirklichkeit, die von

den Einzelerlebniſſen unabhängig ſein muß, um ſie begrenzen zu können. Deshalb darf der Staat, wenn er gleich nicht Zweck iſt, auch nicht bloß biologiſches Mittel ſein, ſondern ſein Weſen iſt ein drittes: er iſt „Mittel" in dem Sinne, daß er in der Mitte ſteht zwiſchen dem Individuum und den abſoluten Zwecken. Die entſcheidende Frage, auf die hier eine andere Antwort gegeben iſt als Stapel ſie gibt, iſt die nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat: die Einzelnen ſind am Staat nicht mit ihren „ſchöpferiſchen" Kräften beteiligt, ſondern damit, daß ſie ſich ihm unterordnen. Inſofern ſteht der Staat als Zweck über den Einzelnen. Allein er iſt darum doch nicht Selbſtzweck, ſondern das politiſche Mittel, das einem höheren Willen zu dienen hat. Der letzte Sinn des Staates iſt der Gottesſtaat.

Herbert Bohnſtedt „Untergang des Abendlandes?"*

Der Untergang einer Kultur wird ſtets durch den Auseinanderfall des Kultes in Kunſt und Philoſophie ſignaliſiert. Was bis dahin die Univerſalität eines Menſchen ausmachte, was eine Seele als undifferenziertes, machtvolles, fraglos hingenommenes Lebensgefühl erfüllte und dadurch irdiſches Sein und Geſchehen zu einer monumentalen göttlichen Geſte umprägte, löſt ſich voneinander los und gerät in polare Stellungen. Solange noch eine Seele dieſen Konflikt zu umſpannen und als „Könnensmöglichkeiten" zu aſſimilieren vermag, bleibt ein allgemeiner Lebensſtil gewahrt: der nächſte Schritt aber — die polare Trennung der Einzelnen ſowohl in Hinblick auf die „Könnensform" als auch auf die ſeeliſche Struktur — bedeutet den ſieghaften Hereinbruch der Ziviliſation. Die zeitgleichen Strömungen der Romantik und des Rationalismus ſind für das Abendland die Symptome dieſer Lebenswende. Die ſeit der Renaiſſance einſetzende und fortſchreitende Bewußtſeinsentfaltung iſt hier — dem Geſetz des hyſteriſchen Mechanismus gehorchend — zur völligen Geſtaltungshintertreibung gelangt: denn das ſchlechthinige Bewußtſein (d. i. das „Ich", das ſich nur fühlend, denkend, handelnd, nicht aber mehr unmittelbar erlebt) hat in der Bewußtſeinsſchwelle eben die Grenze ſeiner Möglichkeiten. Der Kräftekomplex des noch Unterbewußten, Unbewußten wird von jedem Verſuche, in das bewußte Geſtalten einzumünden, zurückgedrängt, dem ordnend Einbezogenen ſteht das chaotiſch-triebhafte, ataviſtiſche Reich der ſchöpferiſchen Urkraft in uns,

* Nach meinem am 23. November 1920 in Dresden öffentlich gehaltenen Vortrag: „Oswald Spengler — und was nach ihm kommen wird".

die nicht „verſtanden“ wird, gegenüber. Ihr gelegentlicher Durchbruch erzeugt Peinlichkeitsgefühle und bei Außenſtehenden kühle Reſerviertheit. Der Glaube an den Prieſter iſt überwunden worden vom Glauben an den Gelehrten, das Kauſalitätsprinzip hat die Schickſalsidee beiſeite gedrängt. Die Lebenshaltung iſt peripheriſch geworden. Heute beginnen wir aber zu ſpüren, daß dieſer „Glaube“ uns nicht auszufüllen vermag. Die Seele ſucht ihre Heimat! —

Doch durch die Romantik wiſſen wir, daß von einer krampfhaften „Umkehr“ in das Reich des Urſprünglichen, des Kindhaft-Unbewußten, der gottverzückten Gebärden untergegangener Zeitalter keine poſitive, ſchöpferiſche Löſung zu erwarten iſt. Unſer Weg führt vielmehr durch die kalte, wahnzerreißende Nacktheit reſtloſer Bewußtheit, denn die Geſtaltungshemmungen (an denen wir leiden als an einem Geſchicke!) können nur behoben werden, wenn die Kulturphiloſophie in ihre Rechte als eine großangelegte „Pſychoanalyſe“ des nationalen Genius eintritt.

Zeiten der Hochkultur haben keine eigentliche Philoſophie gekannt — erſt in Zeiten eines Abſtieges bereitet ſich eine ſolche vor, um in ihrem Reifeſtadium die neue Lebenswende zu beſiegeln. Jene grenzenloſe Bewußtheit, die durch die kulturphiloſophiſchen (morphologiſchen und genealogiſchen) Enthüllungen ſich aller Seelen bemächtigt, bekommt bald ein anderes Geſicht; ſie wird zur wiſſenden Naivität! Greiſenhafte Klarheit und Kindſeligkeit, Herbſt und Frühling berühren ſich im Innerſten. Gilgameſch, der Held jenes babyloniſchen Epos, zog nach einem ſchwer erſchütterten Leben aus, um die Blume zu ſuchen, welche den Namen trug: „Als Greiſe werden wir wieder jung!“ Und Laotſe — das „Alte Kind“! — ſpricht: „Iſt er (der „Berufene“) das Strombett der Welt, ſo verläßt ihn nicht das ewige LEBEN, und er kann wieder umkehren und werden wie ein Kindlein.“ Auch Buddha und Chriſt preiſen das Kind als den Erben des „tauſendjährigen Reiches“. — Es heißt, die Schickſalsidee lebendig in ſich tragen, wenn man hier und in unſeren Zeitſymptomen Symbole erſten Ranges und voller Zukunftsträchtigkeit zu erblicken vermag!

Die erſte Geſtalt, um die ſich die gewonnene Einſicht als greifbarer, ſinnlich gegenwärtiger Aſpekt zu kriſtalliſieren vermag, iſt Oswald Spengler. Sein Weltbild iſt relativiſtiſch-morphologiſch und als ſolches die letzmögliche „kosmiſche“ Ausweitung des individuellen Anarchismus, der unſer Leben in allen Erſcheinungsformen beherrſcht. Aber es gehört dennoch dem neuen Werden an, denn die ſchillernde Oberfläche iſt durchbrochen, die Wurzeln unſeres Weſens ſind bloßgelegt, das Geſetz unſerer Zeit iſt entlarvt. Soweit aber Spenglers Philoſophie pſychoanalytiſchen Belang hat, erſchöpft er ſich doch in der Bewältigung reiner Gegenwartsprobleme!

Seine Lehre leitet alle geweſenen, gegenwärtigen und werdenden

Kulturen aus den unterſchiedlichen Brechungen und Spiegelungen ab, die das „Urbild der Kultur" in den verſchiedenen Lebensgefühlen der Völker erfährt. Für ihn gibt es Parallelismen, welche — unter Berückſichtigung des „Tempounterſchiedes" in den Formwerdungen und -erſtarrungen der einzelnen Seelenbilder — das Schickſal jeder noch im Ablauf begriffenen Kultur zu beſtimmen erlauben. Die Ziviliſation ſteht für ihn am Ende jeder Kultur, denn ſo ſehr er auch ſonſt die Bedingtheit aller „Wahrheiten", aller Erkenntniſſe, aller Erlöſungslehren in Hinblick auf die großartige, immer nur einzigmalige Symptomatik der einzelnen Lebensgefühle betonen muß, ſo ſehr erſcheint jener ziviliſatoriſche Abſtieg in ſeinem Unvermögen, neue Formen und Imperative emporzuwerfen, als ein unterſchiedeverwiſchender, vom Lebensgefühl abſtrahierender Zuſtand, als eine poſthume Primitivität von durchaus allgemeiner Phyſiognomie!

Mit Oswald Spengler iſt die entſcheidende Wende in der Auffaſſung von Weſen und Aufgabe der Hiſtorie angezeigt, indem an Stelle des Oberflächengebildes eines rationaliſtiſch-nationaliſtiſchen Hiſtorizismus die Imagination eines Kulturenſtammbaumes als Moſaikbild der formgewordenen Seelenſtoffe tritt. Aus den machtvollen und — wie die „primitive" Menſchheit zeigt — zunächſt noch undifferenzierten Grundtrieben bilden ſich die einzelnen Könnensmöglichkeiten nach ſtrengſter Eigengeſetzlichkeit aus und gehen nach der Erſchöpfung ihrer lebendigen Kraft in Erſtarrung über. Der ganze Prozeß der geiſtigen Organismen* befolgt alſo die gleichen morphologiſchen Geſetze wie jener der phyſiſchen Organismen. Der Beziehungsreichtum dieſes Tiefengebildes, iſt aber damit noch nicht erſchöpft! Mag man dieſe Tatſache nun unmittelbar oder in Spenglers unannehmbaren Schlüſſen auf das abendländiſche Geſchick ſpüren — man ſucht letzten Endes immer nach einer Widerlegung des in der induktiven Methode liegenden Nicht-über-die-Zeit-hinauskönnens, nach einer tieferwirkenden Belebung dieſer hiſtoriſchen Metaphyſik!

Man hat drei Möglichkeiten, eine Lehre anzufechten — von der Idee aus; durch den Nachweis einer falſchen, d. h. dem Tatſächlichen nicht aufgebildeten Konzeption der den gedanklich aufgezeigten Ordnungen zugrunde liegenden Prinzipien — von den Objekten aus: durch Nachweis einer wirklichkeitsfremden, eigenwilligen Blickenge in der Betrachtung der Daten und Tatſachen — von der Methode aus: durch bedingungsloſe Aufdeckung der möglichen Konſequenzen einer Anſchauungs- und Auslegungsform in der Richtung poſitiver Zuendeführung des eingeſchlagenen Gedankenablaufes. Spengler iſt zu deutlich

* Womit keineswegs geſagt iſt, daß Kulturen „Geiſt" ſind! Es handelt ſich hier nur um eine dialektiſche Gegenüberſtellung zu den „phyſiſchen Organismen". „Geiſt" iſt immer nur zeugende Kraft, nie formgebärender Schoß!

reiner Ausdruck der Zeit, ist zu sehr Stimme des gegenwärtigen Geschickes (auch läßt übrigens seine mystisch-tiefe Anschauung der Zahl in Hinblick auf Einsteins Relativitätstheorie mit zu großer Evidenz seine lebendige Verwurzelung im Zeitgeiste sichtbar werden), um von der Idee her den Vorstoß wagen zu dürfen.

Auch die Anfechtbarkeit seines historischen Gesamtbildes, von der die „philologische Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit“ gern spricht, besteht tatsächlich nicht! Erinnern wir uns der vorzüglichen Worte in Bertrams Nietzsche-Mythologie: „Alles Gewesene ist nur ein Gleichnis. Keine historische Methode verhilft uns — wie ein naiver historischer Realismus des 19. Jahrhunderts so oft zu glauben scheint — zum Anblick leibhafter Wirklichkeit, ‚wie sie eigentlich gewesen‘. Geschichte, zuletzt doch Seelenwissenschaft und Seelenkündung, ist niemals gleichbedeutend mit Rekonstruktion irgendeines Gewesenen, mit der möglichsten Annäherung auch nur an eine gewesene Wirklichkeit. Sie ist vielmehr gerade die Entwirklichung dieser ehemaligen Wirklichkeit, ihre Überführung in eine ganz andere Kategorie des Seins; ist eine Wertsetzung, nicht eine Wirklichkeitsherstellung. Das Gebilde, welches die Historie schafft ... ist durchaus eine Wirklichkeit neuen und sozusagen höheren Grades und gleichsam ein neuer Ablauf des trüben Geschehens in kristallnerem Stoffe und nach durchsichtigeren Gesetzen.“

Diese großartige Umsehung und Ausdeutung des geschichtlichen Stoffes hat Spengler vollbracht — und durch nichts könnte ein Gegenstoß gegen die schöpferische Geschichtsbelebung, von deren außerordentlichem Belang jeder zumindest Ahnungen erhält, gerechtfertigt werden!

Die dritte Möglichkeit endlich einer Widerlegung der Spenglerschen Resultate — die Weiterführung der Methode — ist so gelagert, daß die Ressentimentsstimmung (die doch irgendwie immer nur auf erträgliche Daseinsbedingungen in den Niederungen der Zivilisation ausgeht) unbedingt abgelöst wird von gläubigem oder erkenntnismäßigem Wissen um latente, zukunftsschwangere Gesetze und Möglichkeiten, die — im Einzelnen wirkend und wachsend — mit schöpferischer Gebärde hinausprojiziert werden. In diesem Falle, dessen Repräsentanten der seiner Zeit vorausfühlende Künstler und der wirklichkeitsbeherrschende Philosoph sind, wird also die müde, skeptische Geste des aus dem Zeitgeiste geborenen und mit ihm endenden Relativismus (und Skeptizismus) durch schöpferische aufwärtsweisende Religiosität überwunden, ohne daß damit die Naturgegebenheit jener Weltstimmung als Entwicklungsstufe angetastet wird. Jene Überwindung wird aber stets zugleich eine Widerlegung sein, wenn das Überwundene mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit auftritt, obgleich genügend Symptome, die durchaus nicht aus einer Ressentimentsstimmung ableitbar sind, das Gegenteil beweisen müßten!

Im Geltungsbereich der Spenglerſchen Lehre läßt ſich dieſer Vorſtoß auf die Formel bringen: Wir laſſen der *induktiven* Methode die *deduktive* folgen! Es iſt von jeher in allen Denkprozeſſen, die auf gedankliche Reinheit ſahen, ſo geweſen, daß *der* Anſchauung, welche eine zeitlich, räumlich oder gedanklich ausgedehnte Erſcheinungswelt zentraliſiert, *einem* Schöpferwillen im höchſten Sinne dienſtbar macht (Deduktion), man jene *andere* erſt vorausgehen läßt, welche das „trübe Geſchehen" zu einem Idealfalle zuſammenzieht und unter dieſem Geſichtswinkel eine wahrhaft geniale Schematiſierung durchführt (Induktion).

Das Geſetz des Falles ließ ſich eben nicht an einem auf zerklüfteten Abhange in die Tiefe rollenden Stein ſtudieren. Dazu mußte Galilei den ſchiefen Turm von Piſa beſteigen und mit dem fallenden Stein einen „Idealfall" konſtruieren. Von hier aus erſt konnten die verwickelten mechaniſchen Vorgänge im kosmiſchen Geſchehen durchſchaut werden. Ebenſo verhält es ſich mit dem Spenglerſchen „Urbild der Kultur", deſſen Erfaſſung jede der gegebenen Kulturen überhaupt erſt deutbar macht und zugleich jene großartige Form der Geſchichte ermöglicht, um die Ernſt Bertram weiß und die in dem Werke „Der Untergang des Abendlandes" ihren univerſellſten Niederſchlag gefunden hat.

Man muß durchaus wiſſen, wie weit man mit Analogien und Parallelismen in Aufſtellung und Anſchauung gehen darf. An den Dingen, die ſich immer zwiſchen uns und das Unbedingte ſchieben, hängt aber nun einmal alles, was wir Schickſal, Geſchichte, Entwicklung, Charakter nennen. Um ſo ſchwieriger iſt es nun, die kuliſſenbewegenden Kräfte der Weltbühne in den Ablauf eines Gedankenſpieles *ſo* mit einzuflechten, daß ihr Daſein und Wirken unbedingt glaubhaft, ja *notwendig* erſcheint. Mit dieſer Schwierigkeit hat man ſich allen Ernſtes auseinanderzuſetzen, wenn man an ein ſo großes Unternehmen, wie die „Widerlegung" der Spenglerſchen Abrechnung mit den abendländiſchen Kulturen eines iſt, herangeht. Denn die erſtaunlich tiefſchürfende Analyſe der Symptome wollte hier nicht noch hinter den Vorhang des Lebensgefühles ſchauen: das „Seelenbild" iſt der Nullpunkt im morphologiſch-hiſtoriſchen Koordinatenſyſteme Spenglers. Die Lehre liegt alſo immer noch irgendwie im *Dinglichen* eingebettet, ihre poſitive Erfaſſung hängt nicht davon ab, ob der Menſch noch ſchöpferiſche Kräfte in ſich ſpürt oder nicht!

Der nächſte Schritt indeſſen, der das wunderſame Gebilde des Kulturenſtammbaumes mit einem geheimen Leben begabt, projiziert jenes „Urbild der Kultur" gewiſſermaßen noch weiter zurück in das Kosmiſche. In der Schau dieſes organiſchen Gebildes werden höhere

Schicksalsmächte erahnt, Gesetze und Fügungen, die schon einmal in spekulativen Köpfen unseres Jahrhunderts den Gedanken einer „kosmischen Intelligenz“ aufkommen ließen.

In den „untergegangenen“ Kulturen haben sich die großen Ladungen der zum Höchsten vorstoßenden Gestaltungskraft ausgewirkt. Wir haben also in diesen polar zugespitzten, einseitigen Manifestationen ägyptischer, arabischer, griechischer, nordischer Welt- und Daseinsauffassung die (undifferenzierten) Grundformen aller erdenfrommen Gestaltung zu sehen. Damit, daß sie ihr Gesetz erfüllten und in den Vollendungstod eingingen, sind sie jedoch nicht von dem immer wieder zur Formung drängenden Kräftekomplex abgetrennt worden. Wir wissen aus dem Ablauf der physisch-organischen Entwicklung, daß die vielen Sonderformen des Lebendigen nicht in sich beziehungslos enden: diese unzähligen Versuche des nach reinster Entfaltung strebenden Urgrundes, diese gewissermaßen in Seitenästen hervorschießenden Einzelbildungen lassen immer einen gewissen Kraftstrom in den Stamm zurückfluten und begaben den nächsten Sproß mit einem Erbe an organischem Formensinn, der in Verein mit dem Gesetze der neuen Bildung eine Potenzierung, d. h. eben die „Entwicklung“ der Uranlagen, herbeiführt. Dieses lebendige Spiel hat schließlich zum obersten Organismus — MENSCH — geführt. So gesehen, verliert die Deszendenzlehre ihr peinliches Paradoxon, der Mensch sei durch die tierischen und pflanzlichen „Ahnen“ restlos bedingt, ohne aus ihnen direkt hervorgegangen zu sein — und so gesehen, wird die Deszendenzlehre auch anwendbar auf die geistigen Organismen — auf die Kulturen! Dieses Weltbild ist durchaus künstlerisch und also schöpferisch*!

Hat nun Spengler das morphologische Bild der Weltgeschichte, d. h. der kulturellen Prozesse, mit genialem Scharfblick und metaphysischem Spürsinn herausgearbeitet, so verschafft uns der angekündigte metho-

* „. . . aber es widerspricht den historischen Tatsachen“, schrieb mir Dr. Spengler dazu. Ich bin nun der Meinung, daß, bevor man irgendwelchen Tatsachen ehrfürchtig und zugleich hoffnungslos weicht, man recht genau nachsehen soll, welche Menschenart bei diesen so sehr menschlichen Dingen ihre Hand im Spiele hat. „Und die Zukunft,“ schrieb mir Dr. Spengler ein andermal, „die für die ganze Welt von rücksichtslosester Härte sein, nur dem schärfsten Intellekt und dem verwegensten Lebensdrang Platz lassen wird, ist am allerwenigsten geeignet für Gedankengespinste, die sozusagen die Gegenüberstellung mit einer Lokomotive nicht vertragen.“ Ich kann in diesen „Tatsachen“ nichts Stagnierendes sehen: sie sind das „Karman“ der Kärrner/ der unmittelbar an den Dingen Schaffenden. Diese Menschenart und ihre Gesinnung herrschen heute — morgen können sie die Karyatiden der „societas nobilitatis“ sein: denn die „Zukunft“ wird weniger ein Kampf ums Dasein als vielmehr ein Kampf um die Herrschaft sein. Dann aber haben wir jenes „absolute Gefüge“ der Menschheit wieder, dem jeder nationale Genius sein Bild aufprägt und damit Kultur schafft. Das einzige Problem ist das Problem der Herrschaft — alles andere versteht sich dann von selbst! So und so soll es sein — nicht: so und so ist es!

diſche Schritt den endgültigen Abſchluß in einer Genealogie. Mit dieſem Panorama, das ſich von der Warte des deutſchen Genius (und nur von da aus) völlig überblicken läßt, gelangen wir an das Ende unſerer Problematik!

Durch das Tor der „Gnoſis" tritt der ſchöpferiſche Lebensſtrom umwertend, die verſprengten Geſtaltungsfermente zuſammenſchließend, der Leibesweisheit wie einem „Seelenbilde" verhaftet, in das Stadium der ausſcheidenden Differenzierung. Abraxas, der Gott und Teufel, Mann und Weib ungeſchieden in ſich vereinigt und deſſen ſchauriger Zwitterleib noch das „Ja" der Judaiſten und das „Nein" der Harpokratianer zu überbrücken vermag, iſt Symbol des Wende!

Gnoſis heißt „Erkenntnis". Aus Erkenntnis des Weltcharakters durch Abraxas Offenbarung, die einen kosmiſch ausgedeuteten Selbſterkenntnisakt des Menſchen darſtellt, führen drei große Wege zu dem myſtiſchen Prozeſſe des Orientes und Okzidentes: Indik — Islamik — Gotik.

Man iſt gerade in jüngſter Zeit immer wieder — wie es auch ganz dem Gegenſtand entſpricht — auf die Gegenüberſtellung von Indien und Abendland verfallen. Heute noch iſt das traumhaft kindlich Unbewußte, die naive Heiterkeit den tiefſten metaphyſiſchen Fragen gegenüber für den indiſchen Geiſt charakteriſtiſch. Das Abendland hingegen iſt in die Qual des Bewußtſeins, des Nicht-mehr-Kind-ſein-Könnens geſtoßen worden. Was dem Inder nie unterſcheidbar war: Geiſt und Leib, Idealität und Realität* — hier im Okzidente klafft die Wunde dieſer Zweiheit! In der Gnoſis liegt das Geheimnis dieſer verſchiedenen Schickſale verborgen: Abraxas! Der myſtiſche Prozeß des Inders iſt reine Hingabe an die „Leibesweisheit", iſt tiefſtes rückhaltloſes Eintauchen in die Welt des Scheines — iſt ſchließlicher Durchbruch in das „Reich der diamantenen Helle hinter dem trübenden Scheine dieſer Welt" — wie es Nivāsa ſo köſtlich ſagt. Darum gibt es in Indien, in Aſien auch keine „ſexuelle Frage". —

Der gotiſche Menſch hingegen ſcheut vor dieſer Unmittelbarkeit zurück und trennt die Welt in Gut und Böſe, in Heiligkeit und Sünde. Er verfällt der Hyſterie. Was will es beſagen, daß jener Jüngling von Aſſiſi, daß Auguſtin die „Freuden dieſer Welt" genoſſen, ehe denn ſie ſakrale Menſchen wurden?! — Sie kehrten beide zerknirſcht und reuig in den Schoß der Kirche zurück! Gotik iſt hyſteriſche Ekſtaſe, Schrei

* Wer es verſteht, aus den metaphyſiſchen Tiefen einer letzten Schau die Bedingtheiten der Welt noch einmal in ihrer Erſcheinung heraufzubeſchwören: ſo, wie etwa Omar al Raſchid Bey in ſeinem „Hohenziel der Erkenntnis" — wird wiſſen, daß man dieſe Art, mit der Struktur der Welt fertig zu werden, als für den Inder typiſch bezeichnen darf und daß auch weder Śankara noch die Sāmkhya-Lehre dem widerſprechen, ſondern ebenſo zentripetal gerichtete Regungen öſtlicher Spekulation darſtellen!

nach Erlöſung aus der Qual der irdiſch-himmliſchen Doppelſeele — wie ja die ganze Gotik nur Hochzeit von Nord und Süd, nur Entladung zweier Pole war. Das „Römiſche Reich deutſcher Nation“ iſt hierfür ein Symbol erſten Ranges! —

Auf jene unſelige Marter des Leibes*, jene raſende Verkrampfung ins Nur-Geiſtige folgte die Reaktion: die Renaiſſance als die dürſtende Umkehr zum klaſſiſchen ſinnenfreudigen Bildungsideal. Aber mit dem Sturz in das neue Extrem zerbricht auch der hierarchiſche Lebensſtil des gotiſchen Menſchen: Luther. Die Bewußtſeinsentfaltung, die Spaltung der mittelalterlichen Seele in philoſophiſche und in künſtleriſche Regungen kündet ſich an: Albrecht Dürer im Norden, Lionardo da Vinci im Süden. Parallel mit den Städterepubliken und dem demokratiſchen Gedanken geht die Entwicklung der „Perſönlichkeit“. —

Der Barock iſt nur die verſöhnliche „Ruhe“ nach dem Aufeinanderprall jener beiden großen Epochen. In ihm wird die zeugende Kraft durch einen — gewiß großartigen — Synkretismus paralyſiert. Der Bruch zwiſchen Kunſt und Philoſophie aber iſt inzwiſchen ganz vollzogen worden! —

Noch einmal prallen dieſe beiden leidenſchaftlich in Romantik und Rationalismus aufeinander — dann brechen die Brücken hinter dem abendländiſchen Menſchen auf immer zuſammen.

Spengler behauptet, eine jede Kultur werde am Ende ihres Ablaufes vom Schickſal der Ziviliſation ereilt — er ſetzt weiter den ganzen Wechſel im Geſtaltungscharakter des Abendlandes (Romanismus — Gotik — Renaiſſance — Barock — Empire) als eine kulturelle Entwicklung der „Fauſtiſchen Seele“. Was jetzt, nach der „Erſchöpfung“ dieſer Energiemengen, eintritt, iſt für ihn der gleiche Erſtarrungsprozeß, der auf alle Kulturen als letztes folgte. —

Wer die latenten Kräfte des deutſchen Genius nicht ſpürt, wer alſo ſelbſt in und mit dieſem Zeitalter endigt, mag ſich mit dieſem Weltbild zufrieden geben. Wo aber Spannkräfte der Seele neue Zukunftsmöglichkeiten imaginieren, wo das Neudurchdenken der kosmiſchen Strebungen an neuen Werten baut — wo das Lebensſchickſal des Einzelnen nicht mehr perſönlich empfunden, nicht mehr individuell eingeengt erlebt wird, ſondern gewiſſermaßen als „Muſtererlebnis der Menſchheit“ auf den Plan tritt und nun ſein „ſo und ſo ſoll es ſein“ dem unſchöpferiſchen „ſo und ſo iſt es“ entgegenſtellt — wo die kleine, egozentriſche Eitelkeit das einzig mögliche Zugeſtändnis an die Notwendigkeit einer Typenbildung zu machen vermag:

* Die indiſchen Fakire, die ſyriſchen Styliten — ſie unterliegen anderen Geſetzen als der gotiſche Menſch!

da vermählt ſich die Viſion mit blühender Leiblichkeit und ſchafft ſo wieder einen Monumentalbau der bildneriſchen Kräfte. Mögen jene Einzelnen nun Menſchen oder Nationen ſein*! —

Das Mittelalter hat keinen „Nationalismus“. Der deutſche Genius der Kreuzzüge und Wallfahrten, der nord-ſüdlichen Hochzeit und der Ritterorden war ein Schauſpiel, in dem die Wichtigkeit der einzelnen Rollen, welche die Völker ſpielten, in jenem gewaltigen Rhythmus des „Civitas Dei“ zerfloß. Das Bewußtſein aber differenziert und zerfaſert: in dieſem Zeichen ſteht das abendländiſche Geſchehen ſeit der Renaiſſance. Unſer Weg iſt unſer Schickſal: dorthin zu kommen, wohin der Inder mit ſeinem heiligen Peſſimismus direkt vorſtieß, mußten wir weltabwärtsgewandten Unerlöſten den langen Kreislauf der „Fauſtiſchen“ Weltwanderungen antreten. Wir „werden nun von der anderen Seite“ zu jener Kindſeligkeit — zu unſerer „wiſſenden Naivität“ — gelangen, welche ſich ganz der Erkenntnis hingibt, daß „dieſe irdiſche Welt allerdings eine Welt der Unwirklichkeit und des Scheines, aber ſelbſt als ſolche in unreellem Medium realer Reflex und Transparent der ‚diamantenen‘ iſt!“ (Nivāſa.) In dieſem Sinne nur kann Indien etwas für uns bedeuten — die Lebensform dieſer letzten Erkenntniſſe aber werden wir uns ſelbſt ſchaffen: obgleich auch darin das Geſetz einer Blutsverwandtſchaft mit den tauſendjährigen Geheimniſſen des Ganges ſich offenbaren wird! —

Damit iſt die genealogiſche Skizzierung des Kulturenſtammbaumes beendet. Als höchſter, letzter Sproß wird ſich der Erbe aller Weltgeſchichte: der deutſche Genius erheben, um im Vollendungsprozeſſe des Abendlandes den gleichen Rang einzunehmen wie im Mittelalter, und es wird darauf ankommen, daß alle nationalen Genien des abendländiſchen Kulturkreiſes ihre Rollen gut ſpielen. Man hört immer häufiger das Wort vom „guten Europäer“, es wird immer ungeſtümer nach „Vereinigung von gotiſchem und apolliniſchem Geiſte“ geſtrebt, immer höhniſcher wird vom „Zeitalter der Kunſtwerke“, von der Loſung „l'art pour l'art“ geſprochen — ſoll das Großhirn noch immer über die „Leibesweisheit“ triumphieren? Soll tatenloſer Kritizismus mehr vollbringen als Leben**? —

* Der Spenglerſche Begriff der „Ziviliſation“ iſt zu abſtrakt und zu allgemein. Er iſt ſchuld daran, daß die herbſtliche Reife der als Sonderformen erſtandenen Kulturen übertragen wird auf eine Kultur, die wie keine zweite zur Univerſalität prädeſtiniert iſt und den zeitlich ausgebreitetſten Schickſalsweg bis zur Vollendung zu gehen hatte. Man achte — wofern man die Weltgeſchichte wirklich sub specie artis zu verſtehen vermag — auf die muſikaliſche Entwicklung des Abendlandes vom Gregorianiſchen Hymnus über Sante da Paleſtrina bis Ferruccio Buſoni und vergleiche damit den muſikaliſchen Ausdruck der anderen großen Kulturen! —

** Ich kann nicht umhin, aus einem Briefe Dr. Spenglers an mich eine Stelle anzu-

Nicht auf den „neuen" Menschen wird es ankommen, sondern auf den alten! Vielleicht sind wir schon bald dort, wo das „deutsche Werden" von seiner grenzenlosen Zerflossenheit erlöst, wo die bange Frage „Was sollen wir tun?" durch schöpferischen Impuls hinweggefegt wird?! Halten wir uns an das Zarathustra-Wort:

„Es liegt mehr Vernunft in deinem Leibe als in deiner besten Weisheit!" —

Max Kleinschmidt / Das Kardinalproblem der Geschichtsphilosophie und die antike Zahlenmystik*

Runen wirst du finden, geratene Stäbe,
Stäbe voll Stärke, Stäbe voll Heilkraft,
Von dem Fürsten der Sänger gefärbt,
Von mächtigen Göttern gemacht.
Wotan im Havamal

I. Götterdämmerung

Aus dem Ei wird die Raupe, aus der Raupe die Puppe, aus der Puppe der Schmetterling und aus dem Schmetterling wieder das Ei — scheinbar ein ewiger Kreislauf, aber doch nur scheinbar, denn das zweite Ei gleicht nur äußerlich dem ersten: innerlich unterscheidet es sich von ihm durch alle die Erkenntnisse, die das in diesen verschiedenen Phasen zur Erscheinung gelangende Wesen während ihres Ablaufes gesammelt hat. In ähnlich periodisch verlaufenden

führen, die denen als Abweisung und Mahnung gelten soll, die mich hinsichtlich des „Eins ist not" in affektierter Weise mißverstehen werden: nämlich jene, „die den Hang zu einer Weltanschauung verraten, die ich als eine Art Kunstgewerbe empfinde, genau so wie es heute ein religiöses und ein politisches Kunstgewerbe gibt, das mit Buddhismus, Konfuziusausgaben auf Büttenpapier, schnörkelhaften Staatssystemen und schließlich mit jener parfümierten Gefühlsatmosphäre der Georgeliteratur das Leben zu erhöhen glaubt, während es sich in Wirklichkeit um einen geistigen Snobismus handelt, der nicht einmal großer Stil ist. Ich wenigstens kann nicht von deutscher Gnosis, vom Abraxas, vom Buddha-Christ reden hören, ohne daß mir alle gute Laune vergeht". Diese Worte Spenglers sind wohl deutlich genug, und ich billige sie durchaus! —

* Über diesen Aufsatz werden alle nur wissenschaftlich gerichteten Leser etwas den Kopf schütteln. Aber der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie, die zu einer Deutung der Welt gar nicht gelangen will, soll ruhig ihr Recht an ihrem Platz gelassen werden. Nur soll daneben auch die naivere Einstellung zu den Dingen ihr Recht haben, wie der Verfasser sagt: Die Lust am Spielen mit Worten, mit Buchstaben und Zahlen, an jener zärtlichen Tändelei des Geistes, die zwar selbst noch keine Erkenntnis ist. So sehr sympathisch mir der Versuch einer Rhythmisierung des Weltgeschehens als Deutung ist (vgl. auch die Fließschen Entdeckungen vom Lebens-

Phaſen ſcheint ſich auch die Entwicklung des Weſens zu vollziehen, deſſen Erſcheinung die Menſchheit iſt. Was dem kurzſichtigen Beobachter als ein Fortſchritt in ſchnurgerader Richtung erſcheint, darin erkennt der Weiterblickende nur ein ſehr kleines Stück einer Kurve, und ſieht er genauer zu, ſo wird ihm klar, daß dieſe Kurve kein in ſich ſelbſt zurücklaufender Kreis, ſondern eine Schraubenlinie iſt, wie die Bahn des Mondes, der immer dieſelben vier Phaſen durchläuft, aber nie an dieſelbe Stelle zurückkehrt.

Für unſere Altvordern, die von allen dieſen Dingen mehr wußten, als wir heute auch nur ahnen, war die Welt keine durch ſinnloſe Kräfte nach ebenſo ſinnloſen Geſetzen der Mechanik bewegte Anſammlung von Atomen, ſondern ein einheitlicher, lebendiger Organismus. Sie ſahen ihn nicht als eine Maſchine, ſondern als den aus Sehnſucht, Angſt und Haß erwachſenen Baum des Lebens, der nie vergeht, ſondern in unaufhörlichem Wechſel von Knoſpe, Blüte, Frucht, Ruhe und neuer Knoſpe immer köſtlichere Früchte trägt. Dies ewige Leben ſahen ſie beherrſcht von einer Hierarchie erkennender, harmoniſch geſtaltender und zweckmäßig bewegender Kräfte, bedroht von einer ebenſo gegliederten Hierarchie entzweiender und vernichtender Mächte, verſchieden an Art und Umfang ihres Herrſchaftsbereichs, aber alle demſelben Wechſel der vier Phaſen unterworfen.

Aus dieſer Auffaſſung folgt ohne weiteres, daß alles Geſchehen in Perioden verläuft, deren Verlauf man mit derſelben Sicherheit berechnen kann, mit der der Kalendermacher Sonnen- und Mondaufgang berechnet — eine Erkenntnis, die in der mittelalterlichen Aſtrologie, wenn auch mißverſtanden und veräußerlicht, noch lebendig war, die uns aber ſo gut wie völlig verlorengegangen iſt und nur in den wunderlichen Horoſkopen gewerbsmäßiger Aſtrologen noch ein geſpenſterhaftes Schattendaſein friſtet.

Was für die Menſchheit überhaupt gilt, das gilt auch für ihre Wirtſchaft, Politik und Wiſſenſchaft. Der geradlinige Fortſchritt, den wir auf Grund der Lehre von der Ausleſe der Tüchtigſten im Kampfe ums Daſein poſtulieren, iſt eine bloße Illuſion: ebenſo aber auch die ewige Wiederkehr des Gleichen, von der Nietzſche träumte. Malt man ſich das Bild von der Schraubenlinie aus, ſo erkennt man erſtens, daß der Fortſchritt immer in einer Abkehr von dem Ziele beſteht, dem die

rhythmus), ſo möchte ich perſönlich doch die praktiſchen Folgerungen ablehnen, daß nun jeder Menſch, der kein „Sonntagskind“ iſt, in den Stand geſetzt werden ſoll, durch ſorgfältige Berechnung zu erfahren, „wann es für ihn an der Zeit iſt, zu ſäen und zu ernten, zu ringen und zu ruhen, zu widerſtehen und nachzugeben“. Das ſcheint mir eine allzu billige Art, ſein Schickſal zu geſtalten (nicht beſſer als die theoſophiſche). Ich kann mir keinen anderen Weg denken als den: mit ſeinen unbewußten Kräften ſelber ein Träger der rhythmiſchen Schwingungen des Weltgeiſtes und ſomit ein Inſtrument Gottes zu werden. Der Herausgeber

Entwicklung jeweils in gerader Linie zuzuſtreben ſcheint, und zweitens, daß das ewig wiederkehrende Gleiche nie auf derſelben Stufe wiederkehrt.

Das Bild vom Schmetterling zeigt uns noch mehr. Seine Lebenskurve ſteigt, bis er reif wird zur Zeugung eines neuen Geſchlechts; dann ſinkt ſie, bis er reif iſt zum Untergang. Der Schöpfer, der Geiſt, der bis dahin in ihm gelebt hat, verläßt ihn, und die geiſtlos gewordene Schöpfung, die Form, verfällt den Mächten der Zerſtörung. In einer ſolchen Zeit der Kataſtrophen, des Zuſammenbruchs geiſtlos gewordener wirtſchaftlicher, politiſcher und wiſſenſchaftlicher Schöpfungen leben wir auch jetzt, und jeder Verſuch, dieſe Kataſtrophen aufzuhalten oder das Abgeſtorbene wieder lebendig zu machen, iſt genau ſo ausſichtslos, als wollte man das Fallen der Blätter im Herbſt verhindern. Anſtatt müßig darüber zu klagen, wollen wir lieber verſuchen, die Geſetze zu erkennen, nach denen dies Blühen und Verwelken vor ſich geht, damit wir in Zukunft wiſſen, wann es an der Zeit iſt zu ſäen und zu ernten, wann rüſtig zu ſchaffen und wann in der Winterruhe die Seele neue Kräfte ſammeln zu laſſen.

Dieſe Geſetze waren früher bekannt; das ganze uns ſo unverſtändliche Tagewählen, Zeichendeuten und Sterngucken der Alten hing damit zuſammen, und die Chronologie des alten Teſtaments mit ihren ſo ſorgfältig ausgerechneten $\frac{8000}{2}$ Jahren von Adam bis Chriſtus und $\frac{8000}{3}$ Jahren von Adam bis zum Auszug der Kinder Iſrael aus Ägypten beruht durchaus auf der Kenntnis dieſer Geſetze. Der berühmte Vers: „Tauſend Jahre ſind vor dir wie ein Tag" iſt nicht etwa nur ein dichteriſches Bild; er iſt die buchſtäblich richtige Feſtſtellung einer damals noch bekannten chronologiſchen Tatſache.

2. Erkenntnistheorie

Jeden Verſuch, dieſe Geſetze mit unſern modernen wiſſenſchaftlichen Methoden zu finden, kann man von vornherein als völlig ausſichtslos aufgeben. Erkenntnis iſt kein bloßes Sehen, ſondern ein „Hellſehen": ſie iſt nicht das Wahrnehmen der Erſcheinung, ſondern des Weſens, das hinter der Erſcheinung ſteht; ſie beruht gerade auf der Fähigkeit, die Kant, weil ſie ihm ſelbſt gänzlich fehlte, dem Menſchen überhaupt abſprach.

Alles Geſchehen im Reiche der Erſcheinungen iſt gleich rätſelhaft, und ein Ereignis kann das andere höchſtens in Vergeſſenheit geraten laſſen, nie erklären.

Es iſt ganz gleichgültig, ob ich als Geſchichtsforſcher die Kette der Ereigniſſe nach rückwärts verfolge, bis die Inhaltsloſigkeit der immer

dürftiger fließenden Quellen meinem Forschen ein Ziel setzt, oder ob ich als Naturforscher durch Verallgemeinerung zu immer umfassenderen Begriffen gelange, bis ihre Leere mir jede weitere Abstraktion unmöglich macht: in beiden Fällen bleibe ich an der Oberfläche, im Reiche der Wirkungen, befangen, gelange bestenfalls zu immer größerer Übersicht, nie zur Einsicht, sammle immer mehr Kenntnisse, ohne jemals die Erkenntnis, die unter der Oberfläche, im Reiche der Ur-Sachen wohnt, zu finden.

Nie hat die Menschheit umfassendere geschichtliche Kenntnisse besessen als jetzt, und nie hat sie ihrer Geschichte so ratlos gegenübergestanden.

Nie hat sie eine größere Herrschaft über die Natur ausgeübt und nie so hilflos im Banne sinnlos rasender Gewalten gelegen.

Die gewaltigste Intelligenz vermag eben nie mehr zu leisten, als zu abstrahieren und zu determinieren, Unterschiede zu setzen und wieder abzusetzen: durch alle diese Mühsal entstehen jedoch nur Wahnsysteme, verschieden an Umfang und Gliederung, aber alle einander gleich in ihrer Sinnlosigkeit — zur Erkenntnis bringen sie uns nie.

Der Verstand zergliedert, aber Zergliedern ist kein Erkennen. Die Vernunft faßt zusammen, aber Zusammenfassen ist auch kein Erkennen. Verstand und Vernunft sind unentbehrlich, wenn es sich darum handelt, Erkenntnisse mitzuteilen und zu verwirklichen, aber weiter geht ihre Kraft nicht, denn beide sind an die Welt der Erscheinungen gebunden, und Er-Kenntnis geht immer auf etwas, was hinter der Erscheinung steht.

Die Intelligenz ist genau so wenig ein Organ der Erkenntnis, wie sie ein Organ der Gestaltung ist: sie ist ein Organ der Wahrnehmung und Verwirklichung, weiter nichts.

Alle Erkenntnis ist instinktiv, triebartig; sie ist kein intellektueller, sondern ein erotischer Vorgang, bei dem die durch die Sinne vermittelten Eindrücke die Rolle des befruchtenden Blütenstaubes spielen. Die durch solche Eindrücke in Gegensätze auseinandergerissene Seele stellt ihre Einheit wieder her, indem sie die Gegensätze zur Harmonie verschmilzt. Der erotische Charakter dieses Vorgangs, der nicht etwa erst von Plato entdeckt ist, sondern nach dem Zeugnis ihrer Sprache schon den alten Sumerern bekannt war, wird einem sofort klar, wenn man an den ganz analogen Vorgang denkt, durch den die befruchtete Zelle sich zu einem Organismus, einer Zellenharmonie, entfaltet. Dies Verschmelzen von Gegensätzen zur Harmonie ist das, was wir Erkenntnis nennen, und die Frucht des Erkennens, die Erkenntnis, ist eine neue Seele, die die zur Einheit verschmolzenen Gegensätze umfaßt und daher Begriff, d. h. Umgriff, Umfassung genannt wird, eins mit der alten und doch von ihr verschieden.

Unter der Herrſchaft eines ſolchen Begriffsgefühles wird das Erkannte von der Phantaſie zu Vorſtellungen geſtaltet, und geleitet von Begriff und Vorſtellung äußert ſich die Intelligenz in zweckmäßigen Bewegungen, zu denen auch die Wörter, d. h. die Ausdrucksbewegungen unſerer Sprechmuskeln, gehören. Begriffe werden daher genau ſo wenig von Vorſtellungen abſtrahiert, wie etwa Luſt und Unluſt aus Vorſtellungen abſtrahiert werden; ſie ſind im Gegenteil die Zauberer, auf deren Geheiß die ganze Außenwelt ſich erſt aufbaut, wie man an jedem Träumenden und Hypnotiſierten beobachten kann; ſie verhalten ſich zu Vorſtellungen und Bewegungen wie der Entſchluß zum Plan und zur Ausführung.

Zur Verwirklichung göttlicher Ideen ſind daher drei Klaſſen von ſchöpferiſchen Menſchen oder Genies erforderlich: Seher, die ſie erkennen, Dichter, die ſie geſtalten, und Staatsmänner, die ſie ausführen. Der Seher befruchtet den Dichter, der Dichter den Staatsmann. Ohne dieſe Befruchtung verliert ſich der Dichter in bloße Nachahmung der ſchon vorhandenen Wirklichkeit oder in Phantaſterei, der Staatsmann in konſervative oder radikale Schrullen.

Die Sehergabe oder das zweite Geſicht verhält ſich zur Phantaſie wie dieſe zur Intelligenz und wie dieſe ſich wieder verhält zum Gedächtnis; d. h. jede dieſer Fähigkeiten bringt Leiſtungen hervor, die der untergeordneten völlig unmöglich ſind und ihr daher einfach als magiſch erſcheinen müſſen.

Man denke ſich einmal einen Menſchen mit gutem Gedächtnis, aber ohne jede Intelligenz, in ganz neue Verhältniſſe geſtellt; der bisher relativ brauchbare Menſch wird völlig verſagen und überhaupt keine Möglichkeit finden, ſich in der neuen Umgebung zweckmäßig zu betätigen. Er wird händeringend vor Schwierigkeiten ſtehen, die für den intelligenten Menſchen überhaupt nicht vorhanden ſind.

Derſelbe intelligente Menſch jedoch, für den es auf dieſem Gebiet überhaupt keine Schwierigkeiten, geſchweige denn Unmöglichkeiten gibt, wird ſich in genau dieſelbe Ohnmacht verſetzt ſehen, wenn er vor eine künſtleriſche Aufgabe geſtellt wird. Auch mit dem größten Fleiß würde er nur Unſinn produzieren, und wenn er nicht an den tatſächlich vorhandenen künſtleriſchen Leiſtungen ſähe, daß die Fähigkeit, ſie hervorzubringen, vorhanden ſein muß, würde er ihre Möglichkeit ſicher leugnen.

In genau derſelben Lage befinden ſich nun alle anderen Menſchen gegenüber den Problemen, die nur der Seher löſen kann; da ſie ſelbſt dieſe Sehergabe nicht beſitzen, leugnen ſie ihre Möglichkeit und verſuchen, die ihr entſprechenden Aufgaben mit den ihnen zur Verfügung ſtehenden Fähigkeiten zu löſen, wobei denn nichts herauskommen kann als Phantaſterei und Schrullen, die keiner Prüfung, weder der logi-

ſchen noch der experimentellen, ſtandhalten, während das zweite Geſicht immer eine ebenſo objektive, der Kontrolle der Logik und der Erfahrung zugängliche Wirklichkeit offenbart, wie das gewöhnliche, erſte Geſicht.

Das zweite Geſicht iſt die ſpezifiſche Fähigkeit des Sehers, gerade wie die Phantaſie die ſpezifiſche Fähigkeit des Dichters, die Intelligenz die des praktiſchen, und der Nachahmungstrieb die des nicht-ſchöpferiſchen Menſchen iſt. Es iſt das Vermögen der Ideen — nicht im kantiſchen, ſondern im platoniſchen Sinne —, und ſo erklärt ſich auch die ſcheinbar ſo paradoxe Forderung Platos, daß die Führer des Staates Philoſophen ſein müſſen, denn der platoniſche Philoſoph iſt nicht etwa ein Mann, der, ſtatt in beliebigen anderen Fächern, in Philoſophie promoviert hat, ſondern eben der Seher, der Menſch des zweiten Geſichts, der das, was alle anderen Menſchen erſt in fünfzig oder hundert Jahren erleben, jetzt ſchon vorweg erlebt und daher beſtimmen kann, wann es an der Zeit iſt zu ſäen und wann zu ernten.

Dieſe vielleicht etwas ausführlich gewordenen Auseinanderſetzungen ſollen den Leſer in den Stand ſetzen zu begreifen, wie es möglich war, daß Menſchen, die von unſerer Wiſſenſchaft nichts ahnten, und die wir deshalb in dumpfem Köhlerglauben befangen wähnen, von Dingen wußten, die weit jenſeits unſeres geiſtigen Horizontes liegen; ſie ſollen ihn gleichzeitig auf Forſchungsmethoden vorbereiten, die ihm ſonſt als die Ausgeburt platteſten Aberwitzes erſcheinen würden.

3. Die Springwurzel

Die Erkenntnis erzeugt die Vorſtellung: die vorgeſtellte Erkenntnis erzeugt die Bewegung, die ſie ausdrückt, und da die Ausdrucksbewegungen der Sprechmuskeln wieder Laute erzeugen, ſo muß die Entfaltung des Geiſtes ſich in der Entfaltung der Laute ſpiegeln, muß die Schöpfung der Sprache ein Spiegel der Schöpfung der Welt ſein. Daher ſind die Buchſtaben nach alter kabbaliſtiſcher Lehre der Schlüſſel zum Jenſeits.

Die aus der Entfaltung des Geiſtes erwachſende Harmonie findet ihren Ausdruck in der Harmonie der Welt, und da alle Harmonie auf Einheit in der Zweiheit, alſo auf Zahlenverhältniſſen, beruht, ſo knüpfen nach alter pythagoräiſcher Überlieferung die Zahlen das Band vom Jenſeits zum Diesſeits.

Wer erkennen will, muß daher eins lernen, was dem heutigen Jünger der Wiſſenſchaft geradezu wie Tempelſchändung erſcheint: die Luſt am Spielen mit Worten, mit Buchſtaben und Zahlen, an jener zärtlichen Tändelei des Geiſtes, die zwar ſelbſt noch keine Erkenntnis iſt, die aber, da der Geiſt nun einmal weiblich iſt, viel ſchneller zur Erkenntnis führt, als alles ängſtlich kritiſche und logiſch aufdringliche Getue, das den Geiſt nur zum Gähnen, nie zum lächelnden Gewähren reizt.

4. Die Geburt Heimdalls

In neun Nächten erkennt Wotan — d. h. nicht etwa das Wüten, der Sturm, ſondern das große göttliche, im Gegenſatz zu Witan, dem kleinen, menſchlichen Wiſſen — neun Geheimniſſe oder Runen. In der erſten Nacht erkennt er die Sehnſucht und erzeugt mit ihr die Vorſtellung; in der zweiten erkennt er die Vorſtellung und erzeugt mit ihr die Beſinnung; in der dritten erkennt er die Beſinnung und erzeugt mit ihr die Entfaltung; in der vierten erkennt er die Entfaltung und erzeugt mit ihr die Einſicht; in der fünften erkennt er die Einſicht und erzeugt mit ihr den Drang; in der ſechſten erkennt er den Drang und erzeugt mit ihm die Richtung; in der ſiebenten erkennt er die Richtung und erzeugt mit ihr die Umſicht; in der achten erkennt er die Umſicht und erzeugt mit ihr den Kampf; in der neunten erkennt er den Kampf und erzeugt mit ihm Heimdall, den Wächter des Regenbogens, den lichteſten aller Aſen, der das Gras auf der Wieſe und die Wolle auf dem Rücken der Schafe wachſen hört, und in dem alle neun Mütter leben.

Heimdall iſt die Schöpferkraft der Menſchheit, die hellſeheriſche, inſtinktive Weisheit, die ſich ohne unſer Zutun und Wollen in der Sprache offenbart, und als Sprachgeiſt iſt er der Vater der Menſchen, der germaniſche Noah (Frieden der Seele). Den neun Vätern Noahs entſprechen die neun Mütter Heimdalls; wie Noah hat er als Symbol den Regenbogen, und wie dieſer hat er drei Söhne, die Stammväter der drei Raſſen oder Kaſten der Herren (Seher — Krieger), Händler und Arbeiter.

5. Die neun Mütter Heimdalls

Beſtlas Bruder, des Bolthorn Sohn,
Lehrte mich wirkſamer Weiſen neun.
Wotan im Havamal

Die neun Mütter Heimdalls ſind die neun Seelenkräfte, die nach antiker Auffaſſung im Makrokosmos und Mikrokosmos wirken. Die ihnen entſprechenden Lautgebärden ſind die Mütter der Sprache; die beide ſymboliſierenden Bilder, die Runen, ſind die Mütter der Schrift, der Buchſtaben ſowohl wie der Ziffern, und wie alle Laute ſich aus dem Lallen entfalten, ſo entſtehen auch alle Buchſtaben aus dem L, alle Zahlen aus der Einheit und alle Ziffern aus der I, worüber wißbegierige Leſer ſich in meinem demnächſt erſcheinenden Buche „Die neun Mütter Heimdalls“ weitere Aufſchlüſſe holen mögen. Wenn unſere neun Ziffern irgend etwas mit der Zehnzahl unſerer Finger oder Zehen zu tun hätten, ſo würden wir nicht neun Ziffern haben, ſondern zehn, d. h. wir würden, wie die alten Juden, für die Zehn ebenſogut ein beſonderes Zeichen haben, wie für die kleineren Zahlen. In Wahr-

heit ſind dieſe neun Zeichen, die übrigens ebenſowenig indiſchen wie arabiſchen Urſprungs ſind, ſondern letzten Endes auf ſumeriſche Hieroglyphen zurückgehen, die Symbole der neun Seelenkräfte, deren Zuſammenwirken die ſchöpferiſche Handlung auslöſt. Sie hatten früher ſowohl Zahlen- wie Lautwert und ſind identiſch mit den neun Zauberrunen unſerer Vorfahren. Daß der Neunzahl irgendeine ſeeliſche Tatſache zugrunde liegen muß, ergibt ſich aus folgender Überlegung.

Der Wunſch oder die Sehnſucht gebiert die Vorſtellung und hält ſie, unter gleichzeitiger Hemmung gegenſätzlicher Vorſtellungen, im Bewußtſein feſt (Stufe 1—3, Zweck). Der Zweckvorſtellung entfalten ſich die zugehörigen Bewegungsvorſtellungen; die Aufmerkſamkeit ſtellt ſich unter gleichzeitiger Verengung und Aufhellung des Blickfeldes auf die geeignetſte unter dieſen Bewegungsvorſtellungen ein und löſt den Drang aus, ſie auszuführen (Stufe 4—6, Plan). Der Drang, die Wurzel der Ichvorſtellung, führt zur gerichteten Bewegung; die der Bewegung entgegenwirkenden äußeren Hemmungen veranlaſſen die Umſtellung der Aufmerkſamkeit nach außen, unter gleichzeitiger Erweiterung und Verdunkelung des Blickfeldes. Die dadurch ausgelöſte Kraft überwindet durch Kampf den Widerſtand (Stufe 7—9, Ausführung).

Die Zuordnung von Begriff, Symbol, Zahlen- und Lautwert ergibt ſich aus folgender Tabelle:

	Begriffe	Symbole	Zahlenwerte	Lautwerte*
I. Zweck	1. Wunſch	Wage	1	kl, tl, l und ähnliche Laute
	2. Vorſtellung	Adler	2	a
	3. Beſinnung	Waſſer	3	bm, mb, b, p, m, w u. ähnl. Laute
II. Plan	4. Entfaltung	Blitz	4	ts, ſt, ſ und ähnliche Laute
	5. Einſicht	Hand	5	i, e
	6. Drang	Schlinge	6	gn, ng, q, qu und ähnliche Laute
III. Ausführung	7. Richtung	Kopf	7	engl. Zungen-r und ähnliche Laute
	8. Umſicht	Winkel	8	u, o
	9. Kampf	Hammer	9	dn, nd, d, t, n und ähnliche Laute

Die Bilder der urſprünglichen Symbole ſowie ihre Entwicklung zu den Runen unſerer Vorfahren und unſerer heutigen Ziffern kann ich hier aus ſatztechniſchen Gründen nicht zeigen und verweiſe daher auf das ſchon zitierte Buch. Ich möchte aber nicht unterlaſſen zu bemerken, daß unſere Ziffern auch heute noch mehr Ähnlichkeit mit den entſprechenden Runen haben als mit den arabiſchen bzw. indiſchen Ziffern, die erſt viel ſpäter eingeführt wurden, nachdem ihre eigentlichen Ur-

* Wie man ſieht, bezeichnen die neun Runen keine Laute in unſerem Sinne, ſondern die Lautſphären, innerhalb deren die in Frage kommenden Laute zu ſuchen ſind. Dieſelbe Vieldeutigkeit, die ſie zum gewöhnlichen Schreiben ungeeignet macht, erleichtert ihre Verwendung zu magiſchen Zwecken, zum Orakeln, Loswerfen, zu kabbaliſtiſchen Wortſpielen u. dgl.

bilder, die Runen, wegen ihres Zuſammenhanges mit dem altgermaniſchen Götter- und Zauberweſen längſt aus dem Gedächtnis unſeres Volkes getilgt waren.

Ordnet man die Runen nach der in der germaniſchen Weltſchöpfungsſage gegebenen Anweiſung zu einem Quadrat und legt ihnen ihre Buchſtabenwerte bei, ſo ſieht man zu ſeiner größten Überraſchung, daß die bibliſche Schöpfungs- und Paradiesſage die kabbaliſtiſche, d. h. myſtiſch-wortſpieleriſche, Ausdeutung dieſes Quadrats iſt, und daß die berühmte Schilderung des Paradieſes bei Jeſaias auf derſelben Grundlage beruht. Ordnet man die Zeichen ſo an, daß die Zahlenwerte nach allen Richtungen hin geleſen die Zahl 15 ergeben, ſo hat man die Quelle der Weisſagung: „Derſelbe wird dir den Kopf zertreten, und du wirſt ihn in die Ferſe ſtechen.“ Ich kann aber auf dieſe Dinge, ſo intereſſant ſie ſind, jetzt nicht weiter eingehen, da uns im Zuſammenhang mit unſerer Aufgabe nur die Zahlenwerte der Runen beſchäftigen dürfen.

Die Zahlenwerte des aus den Ziffern 1—9 gebildeten natürlichen Quadrats geben uns nämlich nicht nur den Schlüſſel zum ſumeriſchen Zahlenſyſtem, zu ihrer ganzen von den Pythagoräern überlieferten Zahlenmyſtik, und damit auch zu ihrer Chronologie, ſondern auch zu unſerer eigenen, nicht auf Spekulation, ſondern auf Erfahrung baſierenden Geſchichte, oder mit anderen Worten: Die Ergebniſſe, die wir durch bloßes Spielen mit den Zahlen des Quadrates gewinnen, ſetzen uns in den Stand, nicht nur den Verlauf unſerer bisherigen Geſchichte zu verſtehen, ſondern auch ihren zukünftigen Verlauf zu berechnen und vorauszuſagen. Sie leiſten alſo genau das, was unſere moderne Wiſſenſchaft mit all ihrem Bienenfleiß im Zuſammentragen von Tatſachen nicht hat leiſten können und aus den angegebenen Gründen niemals leiſten wird.

Damit der Leſer, der mir bisher geduldig gefolgt iſt, nicht kopfſcheu wird, möchte ich kurz die Gründe angeben, die eine ſo überraſchende Schlußfolgerung nicht nur denkbar, ſondern ſogar als denknotwendig erſcheinen laſſen. Die Vorausſetzung aller Wiſſenſchaft iſt die Weſensgleichheit der im Weltall wirkenden Kräfte: kenne ich die Kräfte meiner eigenen Seele, ſo kenne ich auch die der Weltſeele, und der periodiſche Ablauf der Ereigniſſe im Reiche der Erſcheinungen zwingt zu dem Schluſſe auf eine entſprechende Periodizität der Weltſeele. Veranſchaulichen wir uns dieſen periodiſchen Phaſenwechſel der Weltſeele durch das Bild von Wellenbewegungen oder ähnliche Hilfsvorſtellungen, ſo können wir ihn zahlenmäßig darſtellen, und die periodiſch wirkenden Kräfte müſſen ſich dann ſo verhalten, wie die entſprechenden Schwingungszahlen. Daß derartige Vorſtellungen die Spekulationen der Pythagoräer leiteten, iſt bekannt; daß es möglich iſt, auf dieſe Weiſe zu richtigen Erkenntniſſen zu gelangen, mute ich natürlich dem Leſer nicht

eher zu glauben zu, als bis er ſelbſt die Probe aufs Exempel gemacht hat.

Ehe ich dazu übergehe, will ich noch kurz zeigen, welche Rolle das Neunertetragramm in der antiken Zahlenmyſtik geſpielt hat und in unſerer eigenen noch ſpielt.

Schreibt man die Ziffern in ihrer natürlichen Reihenfolge in der Form eines ſogenannten Tetragramms, alſo ſo:

1	2	3
4	5	6
7	8	9

und denkt ſich je drei Ziffern durch gerade Linien verbunden, ſo erhält man drei Gruppen von Geraden verſchiedener Richtung: Zeilen, Kolonnen und Diagonalen.

Jede Gerade hat drei Glieder; das Quadrat hat vier Seiten; die mittlere Zahl iſt die 5; die Geſamtzahl der Glieder iſt neun und die Zahl der Seiten mal der Zahl der Glieder jeder Geraden iſt zwölf. Alle dieſe Zahlen ſpielen eine große Rolle in der antiken Weltanſchauung. Die Seele (= die Liebe) hat drei Wurzeln: Sehnſucht, Angſt und Haß; drei Stufen: Geiſt, Herz und Sinn; drei Perſonen: Wille (Vater), Gefühl (Mutter) und Erkenntnis (Logos, der Sohn); vier Phaſen: Knoſpe, Blüte, Frucht und Ruhe. 2 iſt die männliche, 3 die weibliche Zahl, d. h. in derſelben Zeit, in der eine männliche Periode zweimal abläuft, läuft die entſprechende weibliche dreimal ab. 5, die Summe der männlichen und weiblichen Zahlen, die mittlere Zahl des Tetragramms, in der ſich die Diagonalen und Mittellinien ſchneiden, iſt das pythagoräiſche Symbol der innigſten Vereinigung, der Hochzeit. 9 iſt die dreimal heilige Zahl, die vor allem bei den Germanen eine große Bedeutung hatte: „Neun Welten kenn ich, neun Räume des Weltbaums, der tief im Innern der Erde wurzelt", ſingt die Wala. Neun Nächte hängt Wotan am Weltenbaume, neun Runen erkennt er, und in jeder neunten Nacht tropfen vom Ringe Draupnir neue Ringe. Neun Monate wächſt das Kind im Mutterſchoße, neun war auch die Zahl der Muſen und iſt jetzt noch die unſerer Regel. Zwölf iſt die große kosmiſche Zahl: zwölf Glieder hat die große buddhiſtiſche Formel von der urſächlichen Entſtehung des Werdens; je zwölf Stufen oder Götterſphären haben Makro- und Mikrokosmos; zwölf Götter und Göttinnen wohnen in Asgard; zwölf Namen hat Wotan, zwölf Söhne Jakob, zwölf Jünger Chriſtus, zwölf Gefährten hat Siegfried, zwölf Gefährten Dietrich von Bern, zwölf Paladine Karl der Große, zwölf Tiſchgenoſſen König

Artus, zwölf Monate das Jahr, zweimal zwölf Stunden der Tag und zwölf Kategorien Kants Verstand.

Die beiden Diagonalen und die beiden Mittellinien schneiden sich in der 5. Jede dieser Geraden hat drei Glieder. $3 \cdot 5 = 15$. Addiert man die drei Glieder jeder Linie, so erhält man jedesmal 15. Die beiden Diagonalen bilden das sogenannte Andreaskreuz, die beiden Mittellinien das griechische Kreuz. Die beiden Kreuze haben zusammen 4 Arme, die sich in der 5 schneiden und je 3 Glieder haben. $3 \cdot 4 \cdot 5 = 60$. Addiert man die 12 Glieder der Arme, so erhält man ebenfalls 60, die Grundzahl des sumerischen Zahlensystems und noch heute die Grundzahl unserer Zeitrechnung.

Die Anzahl der verschieden gerichteten Geraden ist 3, die Summe ihrer Glieder 120. $3 \cdot 120 = 360$. Dieselbe Zahl erhält man, wenn man die mittlere Zahl (5) mit den Zahlen der Diagonalen (2), Seiten (4) und Glieder (9) multipliziert: $2 \cdot 4 \cdot 5 \cdot 9 = 360$. 360 ist aber die Tageszahl des sumerischen Jahres und heute noch die Grundzahl der Kreisteilung.

Die 7 bezeichnet den entscheidenden Moment, wo der Plan in Handlung übergeht, daher der zweideutige, heilige und böse, immer aber verhängnisvolle Charakter dieser Zahl.

Die erste Zeile symbolisiert den Himmel, das Reich der Zwecke; die zweite die Luft, das Reich der Pläne, die dritte die Erde, das Reich der Ausführung. Nach Plato ist die Weltseele zwischen Himmel und Erde ausgespannt und hat die Form eines griechischen Chi, also eines X. Diese auf den ersten Blick geradezu groteske Vorstellung findet ihre überraschende Erklärung, wenn wir sehen, daß die Zahlenwerte dieses X=1—3—5—7—9, d. h. die Schwingungszahlen des Nonenakkordes sind, denn der Nonenakkord ist der musikalische Ausdruck brünstigen, unendlichen Liebesverlangens und daher der Schlüsselakkord zweier berühmter Frühlingslieder von Gounod und Schumann; Liebe ist aber wieder nur ein anderer Name für Seele, denn was wir als bloßes Gefühl Liebe nennen, das nennen wir als wirkende Kraft Seele. Setzen wir für die Zahlen ihre Buchstabenwerte ein, so bedeutet die Diagonale 1—5—9 Sehnsucht, und die Diagonale 3—5—7 von oben nach unten gelesen Hitze, Angst, von unten nach oben gelesen Kälte, Haß. Sehnsucht, Angst und Haß sind aber wieder die drei Wurzeln der Liebe und damit der Seele.

Die 1, aus der alle Zahlen und Ziffern entstehen, ist der Urgrund alles Werdens, die Gottheit, und daher auch wieder die Liebe. Zur Liebe gehören Mann und Weib, symbolisiert durch die Ziffern 2 und 3. Sie durchläuft unaufhörlich vier Phasen, und die unter der 4 stehende Zahl 7 sagt uns, wie lange, wenigstens beim Menschen, eine solche Periode von 4 Phasen dauert: $4 \cdot 7 = 28$ Tage. Diese 28tägige Periode spielt eine wichtige Rolle im Liebesleben des Menschen; da der Ver-

gleich mit der ungefähr ebenſo langen des Mondes ſich ſofort aufdrängt, verſteht man, weshalb nicht die Sonne, ſondern eben der Mond das Symbol der Gottheit war. Gleichzeitig auch, warum der Mond der Freund der Liebenden iſt; daß kein Geſtirn ſo wie dieſer das Gefühl der Sehnſucht im Menſchen weckt und bei beſonders empfänglichen Naturen dieſe Sehnſucht bis zur Mondſucht, zum Nachtwandeln ſteigert, bemerke ich nur nebenbei. Multipliziert man die 28tägige Periode mit der der 7 zunächſtſtehenden Zahl, der 8, ſo erhält man 224 Tage und verſteht, warum der Planet, der dieſe Periode hat, nämlich die Venus, das leuchtende Symbol der Liebesgöttin am Himmel war. Setzt man die Multiplikation weiter fort, bis zur 9, ſo erhält man 9! = 362880 Tage = rund 1000 Jahre und damit den Schlüſſel nicht nur zu dem Pſalmiſtenwort: „Tauſend Jahre ſind vor dir wie ein Tag" und zur Chronologie des Alten Teſtaments, ſondern auch zu unſerer eigenen, und was das Allermerkwürdigſte iſt, zur Periodik der Planeten, denn nicht nur die in unſerem Leben ſo bedeutſamen Perioden der Schwangerſchaft, des Kindesalters, der Pubertät, der Volljährigkeit, des Generationswechſels, des Beginns der Wechſeljahre bei der Frau, des Greiſenalters beim Manne und des Todes beruhen auf dieſer Grundzahl, ſondern auch die geſchichtlichen Perioden und die der Planeten, womit die Aſtrologie als eine der Aſtronomie durchaus ebenbürtige, nur praktiſch viel wichtigere Wiſſenſchaft wieder in ihre Rechte eingeſetzt iſt.

Auch die alten Vorſtellungen von der Harmonie der Sphären kommen wieder zu Ehren, nicht etwa nur in dem mehr bildlichen Sinne, daß wir das Weltgeſchehen am beſten begreifen, wenn wir es nach der Analogie einer Symphonie betrachten, ſondern in dem buchſtäblichen, daß ſich alle Perioden zueinander verhalten, wie die Teiltöne einer ſchwingenden Saite, daß die für den nach Gottes Bilde geſchaffenen Menſchen geltenden Perioden ſich zu der Urperiode verhalten wie die höheren Oktaven zum Grundton, daß männliche und weibliche Perioden ſich zueinander verhalten, wie Prime und Quinte, daß die Perioden ſich in zwei Syſteme gliedern, entſprechend dem Dur- und Moll-Syſtem in der Muſik, daß die Dur-Perioden den Grundton, die Moll-Perioden den Oberton gemeinſam haben und daß die Moll-Perioden ſich von den entſprechenden Dur-Perioden durch ein konſtantes Intervall unterſcheiden, das bis auf 0,0006 genau dem Halbtonintervall eines nach Terzen gleichſchwebend geſtimmten Klaviers entſpricht. Die Bevorzugung der Terzen- ſtatt der Oktavenſtimmung würde ſich nach pythagoräiſcher Auffaſſung dadurch erklären, daß alle Weſen mannweiblich ſind, daß aus dem Zuſammenklang von Prime und Quinte, Mann und Frau, Wille und Gefühl, die Terz, Erkenntnis, Logos, der Sohn, und damit die Grundbedingung für den melodiſchen Fortſchritt geboren wird.

Ehe wir nun zur Betrachtung des Syſtems der Perioden im einzelnen übergehen, iſt eine kurze Darſtellung der dem Syſtem zugrundeliegenden Weltanſchauung unentbehrlich.

6. Die Hausbauer

Drei Hausbauer hat die Seele: der Geiſt erkennt, das Herz plant, der Sinn führt aus. Der Geiſt iſt der Bauherr, das Herz der Baumeiſter, der Sinn der Zimmermann.

Der Bauherr lebt ganz nach innen: er kennt wohl Gegenſätze, aber weder Grenzen noch Widerſtände, darum kann er wohl erkennen und befehlen, aber weder geſtalten noch ausführen.

Der Baumeiſter lebt halb nach innen und halb nach außen; er kennt Widerſprüche und Grenzen, aber weder Gegenſätze noch Widerſtände. Darum kann er wohl verſtehen und geſtalten, aber weder erkennen noch ausführen.

Der Zimmermann lebt ganz nach außen. Er kennt wohl Widerſtände, aber weder Gegenſätze noch Widerſprüche. Darum kann er weder erkennen noch verſtehen, wohl aber nach dem vom Baumeiſter entworfenen Plan Widerſtände überwinden und dadurch den Plan verwirklichen.

Der Bauherr erkennt und befiehlt, der Baumeiſter verſteht und entwirft, der Zimmermann ſieht und führt aus.

Wenn der Bauherr erwacht, erheben ſich auch der Baumeiſter und der Zimmermann, aber der Tag des Bauherrn iſt doppelt ſo lang wie der des Baumeiſters, und der Tag des Baumeiſters iſt doppelt ſo lang wie der des Zimmermanns. Wenn der Zimmermann zum erſtenmal Feierabend macht, iſt es Mittag beim Baumeiſter, und wenn der Baumeiſter zum erſtenmal Feierabend macht, iſt es Mittag beim Bauherrn. Geht der Bauherr zur Ruhe, ſo entſchlafen auch Baumeiſter und Zimmermann, um gemeinſam mit ihm wieder zu erwachen.

Beim Anbruch jedes Weltentages ſtehen die Hausbauer vor dem von der letzten Götterdämmerung daliegenden Schutthaufen. Der Bauherr gibt den Befehl, das Zerſtörte wieder aufzubauen; der Baumeiſter fängt an zu zeichnen, und der Zimmermann macht ſich an die Aufräumungsarbeiten. Wenn der Zimmermann mit ſeiner Arbeit fertig iſt, wird der neue Plan geboren, und wenn der neue Plan ausgeführt iſt, wird die neue Erkenntnis geboren, die alles Bauen bis zum nächſten Weltenmittag beherrſcht.

7. Das Reich der Geiſter

Rangordnung der Götter. Jeder erkannte Zweck Gottes iſt eine Seele; jeder geſtaltete Zweck iſt ein geiſtiger Leib; jeder verwirklichte Zweck ein fleiſchlicher Leib. Der größten Seele entfalten ſich viele große, jeder großen viele kleine, jeder kleinen viele kleinſte. Die kleinſten

dienen dem kleinen, die kleinen den großen, und die großen der größten Seele.

Der Lebensbauer dient dem Lebensbildner, der Lebensbildner dient dem Lebensgeiſt.

Der Lebensgeiſt dient dem Menſchenbauer, der Menſchenbauer dient dem Menſchenbildner, der Menſchenbildner dient dem Menſchengeiſt.

Der Menſchengeiſt dient dem Erdbauer, der Erdbauer dient dem Erdbildner, der Erdbildner dient dem Erdgeiſt.

Der Erdgeiſt dient dem Weltenbauer, der Weltenbauer dient dem Weltenbildner, der Weltenbildner dient dem Weltgeiſt.

Der Lebensbauer iſt die kleinſte, der Weltgeiſt die größte Gottheit im Makrokosmos.

Rangordnung der Werke. Die Lebensführung wurzelt im Lebensplan, der Lebensplan wurzelt im Lebenszweck.

Der Lebenszweck wurzelt in der Begabung, die Begabung wurzelt in der Geſtaltung, die Geſtaltung wurzelt im Charakter.

Der Charakter wurzelt in der Begriffswelt, die Begriffswelt wurzelt im Volke (in der Sprache), das Volk wurzelt in der Raſſe.

Die Raſſe wurzelt im Klima, das Klima wurzelt im Elektromagnetismus, der Elektromagnetismus wurzelt in der Gravitation.

Die Lebensführung iſt die kleinſte, die Gravitation die größte Wirkung im Makrokosmos.

Harmonie der Sphären. Alle Seelen leben in Gott, wie die Obertöne im Grundton, und wie ſich die Schwingungen der Obertöne verhalten zu den Schwingungen des Grundtons, ſo verhalten ſich die Tage der geſchaffenen Seelen zu den Tagen Gottes: Die Zeit iſt das umgekehrte Maß der Kraft.

Bei den Indern heißen die Götter der erſten neun Stufen:

Wirkung	Deutſche Namen	Indiſche Namen
1. Gravitation	Weltgeiſt	Götter des reinen Aufenthalts
2. Elektromagnetismus	Weltbildner	Die Lichtſtrahlenden (Platos Ideen)
3. Klima	Weltbauer	Brahmagötter (Platos Demiurg)
4. Raſſen	Erdgeiſt	Die über dem Schaffen der andern Waltenden
5. Völker	Erdbildner	Die ſich am ſchaffenden Geſtalten Erfreuenden
6. Weltanſchauungen	Erdbauer	Tuſchitagötter (im Tuſchitahimmel weilen die Buddhas vor ihrer Menſchwerdung)
7. Charaktere	Menſchengeiſt	Jamagötter (Jama iſt der indiſche Adam)
8. Geſtalten	Menſchenbildner	Indragötter
9. Begabungen	Menſchenbauer	Die vier Weltenhüter

Dem Verſtändnis des deutſchen Leſers wird die ganze Vorſtellungsweiſe vielleicht nähergerückt, wenn wir ſtatt Götter Ur-Sachen, ſtatt

Götterstufen Bewußtseinsstufen sagen. Unserem normalen Tagesbewußtsein sind die Stufen I—22 unzugänglich; sie bilden das sogenannte Unterbewußtsein und erschließen sich uns nur im Traume, in der Ekstase und in der durch die Jogatechnik und ähnliche Prozeduren herbeigeführten Versenkung.

In der folgenden Tabelle stellen die 12 ersten Oktaven den Makrokosmos, die nächsten 12 den Mikrokosmos dar. Die Formel der Urperioden ist $2^n \cdot 9!$ für die männlichen und $\frac{2 \cdot 2^n \cdot 9!}{3}$ für die weiblichen Perioden, wobei n der Reihe nach die Werte 4, 3, 2 ..... —19 annimmt. Die Formel der Mollperioden (M) ist $\frac{2^n \cdot 9!}{1{,}0547}$ für die männlichen und $\frac{2 \cdot 2^n \cdot 9!}{3 \cdot 1{,}0547}$ für die weiblichen. Da für den Menschen die Oktaven des Grundtons und seiner Quinte die wichtigsten sind, habe ich hier nur diese berücksichtigt; die durch die Weglassung der anderen Obertöne entstehenden Fehler sind geringfügig und werden wettgemacht durch die dadurch bedingte größere Übersichtlichkeit. Die Umrechnung in Jahre ist ebenfalls nur annähernd genau, da die abgerundeten Jahre die Übersicht erleichtern.

Die Sterne galten den Alten als Stellvertreter der Götter. Die berechneten Neptun- und Uranusperioden (weiblicher Menschengeist und Menschenbildner) verhalten sich zueinander wie $\frac{128}{64}$, also wie eine reine Oktave zur Prim; die beobachteten wie $\frac{125{,}5}{64}$, also wie eine aus drei Terzen aufgebaute und daher unreine Oktave zur Prim. Der Unterschied zwischen errechneten und beobachteten Perioden beträgt beim Neptun 0,48 %, beim Uranus, entsprechend den drei Terzen, etwa dreimal soviel, nämlich 1,46 %, beim Saturn 0,06 %, beim Jupiter 0,3 %, bei der Venus 0, beim Merkur 0,7 beim Monde 0 %.

Die in der Tabelle fehlende Jupiterperiode ist die Septime des weiblichen Lebensgeistes: $\frac{7560 \cdot 4}{7}$.

Verwickelter liegen die Verhältnisse bei der Mars-, Erd- und Schwangerschaftsperiode. An der Stelle nämlich, wo man die Erdperiode von 365 Tagen erwarten sollte, steht das Mondjahr (Jahresbauer) von 364 Tagen; das Mondjahr oder der Jahresbauer verhält sich zur Erdperiode wie die Marsperiode zum Jahresbildner — $354 : 365 = 687 : 709$ und gerade so wie sich die Erdperiode zusammensetzt aus dem Jahresbauer und dem Wochenbildner: $354 + 11 = 365$, so setzt sich die Marsperiode zusammen aus dem Jahresbildner und dem Wochengeist:

Perioden des Makro

Männliche Periode $2^n \cdot 9!$ Weibliche Periode $\frac{2}{3} \cdot 2^n \cdot 9!$

Gottheiten	Werke	Männliche Perioden			
1. Weltgeist	Gravitation			5806080	Tage,
2. Weltbildner	Elektromagnetismus	2903040	Tage, rund	8000	Jahre
3. Weltbauer	Klima	1451520	„ „	4000	„ [1]
4. Erdgeist	Rassen	725760	„ „	2000	„
5. Erdbildner	Völker	362880	„ „	1000	„ [5]
6. Erdbauer	Begriffe	181440	„ „	500	„
7. Menschengeist	Charaktere	90720	„ „	250	„
8. Menschenbildner	Gestalten	45360	„ „	125	„
9. Menschenbauer	Begabungen	22680	„ „	62	„ [6]
10. Lebensgeist	Lebenszweck	11340	„ [7] „	31	„
11. Lebensbildner	Lebensplan	5670	„ „	15,5	„ [9]
12. Lebensbauer	Lebensführung	2835	„ [10] „	7,75	„
13. Jahresgeist		1417,5	„ „	3,88	„
14. Jahresbildner		708,75	„ [11] „	1,94	„
15. Jahresbauer		354,38	„ [12] „	1	„
16. Monatsgeist		177,19	„ „	6 Monate	
17. Monatsbildner		88,59	„ [14] „	3	„
18. Monatsbauer		44,30	„ „	1,5	„
19. Wochengeist		22,15	„		
20. Wochenbildner		11,07	„		
21. Wochenbauer		5,53	„		
22. Tagesgeist		2,77	„		
23. Tagesbildner		1,38	„		
24. Tagesbauer		0,69	„		

und Mikrokosmos

Moll : Dur = 1 : 1,0547

Weibliche Perioden				Bemerkungen
rund 16000 Jahre				
1935360	Tage, rund	5333	Jahre	
967680	„ „	2666	„	[1]) genau 3976,8. Nach jüdischer Überlieferung wurde Adam 3992 v. Chr. geschaffen
483840	„ „	1333	„ [2])	[2]) genau 1325,6. Der Auszug der Kinder Israel aus Ägypten wird auf 1320 bzw. 1330 angesetzt
241920	„ „	666	„	[3]) „Tausend Jahre sind vor Dir wie ein Tag"
120960	„ „	333	„	
60480	„ [4]) „	166	„	[4]) Neptunperiode 60187 Tage
30240	„ [5]) „	83	„	[5]) Uranusperiode 30689 Tage. Zwischen 83 und 125 Jahren natürlicher Tod. Vgl. Gen. 6, 3: „Seine Lebenszeit betrage hinfort nur 120 Jahre"
15120	„ „	41,5	„	[6]) 62 Jahre Beginn des Greisenalters beim Mann, 41 Beginn der Wechseljahre bei der Frau
7560	„ [8]) „	20,75	„	[7]) $\frac{11340}{1,0547} = 10752$. Saturnperiode 10759 Tage, 31 Jahre Generationswechsel, 21 Jahre Volljährigkeit. [8]) $\frac{7560 \cdot 4}{7} = 4320$. Jupiterperiode 4333 Tage
3780	„ „	10,38	„	[9]) 15 Jahre Pubertät, Konfirmation.
1890	„ „	5,19	„	[10]) 7 Jahre Ende des Kindesalters. Früher Beginn der öffentl. Erziehung. Hildaperiode 2870 Tage
945	„ „	2,59	„	
472,5	„ „	1,29	„	[11]) Jahresbildner: Marsperiode = Erdperiode: Jahresbauer (Mondjahr)
236,25	„ [13]) „	0,65	„	[12]) Mondjahr 354 Tage. 236,25 (Jahresbauer) + 29,53 (Monatsbauer) + 7,38 (Wochenbildner) = 273 Tage (Schwangerschaft). [15]) 236,25 : 1,0547 = 224 (Venusperiode)
118,13	„ „	4 Monate		
59,06	„ „	2	„	[14]) Merkurperiode 87,97
29,53	„ [15]) „	1 Monat		[15]) Synodischer Monat 29,53. $\frac{29,53}{1,0547} = 28$ Tage (weibliche Monatsperiode)
14,77	„			
7,38	„ [16])			[16]) Woche = 7 Tage = $\frac{7,38}{1,0547}$
3,69	„			
1,85	„			
0,92	„			
0,46	„			

709 — 22 = 687. Die Schwangerſchaftsperiode ſetzt ſich zuſammen aus dem weiblichen Jahresbauer, dem Monatsbauer und dem Wochenbildner: 236,25 + 29,53 + 7,38 = 273,16. Die mythologiſch höchſt intereſſante Periode des Wochenbildners wird uns ſpäter noch beſchäftigen.

Rechnet man die außer den Planetenperioden noch erfahrungsmäßig feſtgelegten Perioden hinzu, ſo wird der durchſchnittliche Unterſchied zwiſchen errechneten und beobachteten Perioden faſt gleich Null, ſo daß eine bloß zufällige Übereinſtimmung als ausgeſchloſſen betrachtet werden kann.

Moderne Leſer, die durch die Zahlen der geologiſchen Perioden gewöhnt ſind, mit Billionen von Jahren zu rechnen, werden an der Kürze des Weltentages ſchweren Anſtoß nehmen. Der Widerſpruch iſt jedoch nur ſcheinbar. Die ganze Welt iſt eine Dichtung des Weltgeiſtes, und das in verſunkenen Erdſchichten erſtarrte frühere Leben verhält ſich zum jetzigen wie frühere im Gedächtnis aufbewahrte Dichtungen zu der jetzt entſtehenden. Gerade ſo wie Geſtalten, die jetzt in meiner Phantaſie leben, heute abend ſich auflöſen, um morgen entweder wieder neu geſchaffen zu werden oder im Meere des Unterbewußtſeins zu verſinken, ſo löſen ſich alle 16000 Jahre in der großen Götterdämmerung die in der Phantaſie des Weltgeiſtes lebenden Geſtalten auf, um am nächſten Weltenmorgen auf dem Idafelde entweder zu neuem Leben zu erwachen oder in der großen Weltenerinnerung zu verſinken, wo ſie dann durch die Schaufel der Geologie wieder aufgeſtöbert werden können, gerade wie ich durch die Angel der Ideenverknüpfung längſt erſtarrte Geſtalten aus meinen vergangenen Lebenstagen wieder ans Tageslicht der Gegenwart bringen kann.

8. Spiel der Wellen

Um ſich die praktiſche Anwendung der Periodenzahlen auf Vergangenheit und Zukunft zu erleichtern, empfiehlt es ſich, die Perioden in Gruppen von je dreien (Bauherr, Baumeiſter und Zimmermann) als Wellen, etwa in der Form von ſehr flachen gleichſchenkligen Dreiecken, ſo aufzuzeichnen, daß auf den beiden Äſten jeder größeren Welle die kleineren aufgetragen werden.

Der aufſteigende Aſt iſt dann die Phaſe der Entfaltung; der Kulminationspunkt der Moment der Erfüllung, und der abſteigende Aſt die Phaſe der Verſchmelzung. Der Kulminationspunkt jeder größeren Welle iſt gleichzeitig der End- und Anfangspunkt aller kleineren. Um dieſe Zeit leben alle Geiſter der verſchiedenen Stufen auf derſelben Bewußtſeinsebene, und Weſen höherer Stufen, die wir ſonſt nie ſehen, erſcheinen uns dann als Menſchen. Heute nennen wir ſolche Menſchen Genies und betrachten ſie als unſeresgleichen, oder mit dem Profeſſor

Kraepelin in München gar als „Unterform des Schwachſinns"; früher wußte man, daß es Götter in Menſchengeſtalt waren, und nannte ſie Gottmenſchen, Halbgötter, Götterſöhne.

Aus den Figuren läßt ſich ableſen, um welches Jahr man das Auftreten eines Gottmenſchen erwarten kann und welcher Stufe dieſer angehört. Danach iſt Chriſtus eine Verkörperung des Weltgeiſtes, Adam eine Verkörperung des Weltbildners, der platoniſchen Ideen, Abraham eine Verkörperung des Weltbauers (Demiurgos), Noah eine Verkörperung des Erdgeiſtes, Luther eine Verkörperung des Erdbildners, Goethe eine Verkörperung des Erdbauers.

Um das Jahr 2000 herum haben wir wieder das Erſcheinen eines Gottmenſchen der dritten Stufe, alſo eine Verkörperung des Weltbauers, der kosmiſchen Intelligenz, und damit eine Erneuerung aller unſerer Erkenntniſſe zu erwarten.

Ein Tag des Weltgeiſtes dauert 16000 Jahre. Der heutige begann im Jahre 8000 v. Chr., hatte mit Chriſti Geburt ſeinen Mittag und geht im Jahre 8000 n. Chr. zu Ende, um ſofort in einen neuen überzugehen. Das Ende des Weltentages iſt die große Götterdämmerung.

Ein Tag des Weltbildners dauert 8000 Jahre; der geſtrige hatte 4000 v. Chr. mit dem Paradieſe und Adam, dem Ideal der kaukaſiſchen Raſſe, ſeinen Mittag. Der heutige begann mit Chriſti Geburt; er wird uns um 4000 n. Chr. ein neues Paradies und ein neues Menſchheitsideal bringen.

Ein Tag des Weltenbauers dauert 4000 Jahre. Der geſtrige begann um 4000 v. Chr. und brachte uns mit ſeinem Mittag um 2000 v. Chr. Heroen der Erkenntnis, die Riſchis der Inder, den Abraham der Bibel. Der heutige begann mit Chriſti Geburt und wird uns mit ſeinem Mittag, der unmittelbar bevorſteht, neue Heroen der Erkenntnis bringen.

Ein Tag des Erdgeiſtes dauert 2000 Jahre. Seine Kulminationsjahre ſind die Jahre 7000, 5000, 3000, 1000 v. Chr. und die entſprechenden Jahre nach Chriſti Geburt. Mythiſche und geſchichtliche Überlieferungen laſſen uns die Äußerungen dieſer Kulminationspunkte deutlich erkennen. Es iſt ſicher kein Zufall, daß die ſo ſorgfältig durchgeführte Chronologie des alten Teſtaments Noah, den babyloniſchen Heimdall und Vater der Stände, im Jahre 3000 geboren werden läßt, und daß die mittelalterliche Gliederung der europäiſchen Staaten in die Stände der Geiſtlichen, Ritter, Bürger und Bauern um das Jahr 1000 zuerſt deutlich erkennbar hervortritt.

Ein Tag des Erdbildners dauert 1000 Jahre; ſeine Mittage werden durch die auf 500 endigenden Jahreszahlen bezeichnet. Er äußert ſich in der Geſchichte der Völker und damit auch in der Sprache. Um 3500 v. Chr. fangen mit Mena die ägyptiſchen Königsliſten an. Um 2500 gehen aus der Sintflut irgendeiner politiſch-wirtſchaftlichen Um-

wälzung die Reiche von Sumir und Akkad hervor. Um 1500 hören wir von der Schöpfung des Volkes Iſrael durch Moſes und vom Reich Aſſur am oberen Tigris. Das Jahr 500 bezeichnet den Anfang der indiſchen, perſiſchen, jüdiſchen, griechiſchen und römiſchen Geſchichte; kurz vorher wurde ganz Vorderaſien durch germaniſche Stämme (Skythen und Kimmerier) überflutet; es muß alſo bei ihnen um dieſe Zeit eine ähnliche Konſolidierung ſtattgefunden haben. Um 500 n. Chr. bilden ſich die Völker des Mittelalters, ſondert ſich das Hochdeutſche vom Niederdeutſchen; um 1500 treten die jetzt abſterbenden Nationen der Neuzeit mit ihren Sprachen deutlich charakteriſiert in die Erſcheinung.

Ein Tag des Erdbauers dauert 500 Jahre. Seine Kulminationspunkte ſind die Jahre mit 250 und 750 am Ende; er äußert ſich im Leben der Weltanſchauungen oder Begriffswelten. Der erſte Kulminationspunkt der mit Adam beginnenden Geſchichte der kaukaſiſchen Menſchheit müßte demnach das Jahr 3750 v. Chr. geweſen ſein, und eine merkwürdige Notiz der Bibel (Gen. 4, 26) berichtet uns auch, daß man im Jahre 3765 angefangen habe, im Namen Jahwes zu predigen. Wir ſind über die Geiſtesgeſchichte des früheſten Altertums nicht genügend orientiert, um den Verlauf der Erdbauertage genau verfolgen zu können.

Im erſten Jahrtauſend v. Chr. iſt er dagegen deutlich zu erkennen. Um 750 wirkt Jeſaias, 250 v. Chr. iſt das Kulminationsjahr des Hellenismus, 250 n. Chr. das des Neuplatonismus. Um 750 n. Chr. ſteht der Iſlam in voller Blüte, um 1250 die Scholaſtik, um 1750 die Aufklärung, die ſich jetzt wieder in voller Auflöſung befindet.

An der Figur kann man ableſen, daß das Jahr 2000 das Todesjahr der wirtſchaftlichen, politiſchen und begrifflichen Organismen iſt, die in den Jahren 0, 1000 und 1500 geboren wurden und in den Jahren 1000, 1500 und 1750 ihre Höhepunkte erreichten. Die neue Wiſſenſchaft wird um 2250, die neue Politik um 2500, die neue Wirtſchaft um 3000 ihre Blüte erleben.

Der Tag des Menſchengeiſtes dauert 250 Jahre und äußert ſich im Leben der Charaktere. Ein Charakter iſt eine beſtimmte Art zu werten und zu handeln und iſt bedingt durch die Begriffswelt, in der wir geboren werden; daher haben alle in derſelben Begriffswelt geborenen Menſchen auch ungefähr dieſelbe Art zu werten und zu handeln.

Der Tag des Menſchenbildners dauert 125 Jahre und äußert ſich im Leben der Geſtalten, wobei jedoch zu beachten iſt, daß jeder Menſch mann-weiblich iſt, und die weibliche Periode des Menſchenbildners nur 83 Jahre dauert. Da für die Geburt die weibliche Periode von 273 Tagen ausſchlaggebend iſt, ſo iſt anzunehmen, daß für den Tod ebenfalls die weibliche Periode von 83 Jahren beſtimmend iſt.

Wir ſehen daraus, daß der Tod nicht etwa nur ein Bruder des Schlafes iſt, ſondern daß er tatſächlich nichts weiter iſt als ein Schlaf höherer, und zwar 8. Ordnung, während unſer gewöhnlicher Nachtſchlaf ein Schlaf 23. und der Mittagsſchlaf bzw. die ihm entſprechende kurze Erſchlaffungsperiode ein Schlaf 24. Ordnung iſt. Die Analogie geht bis in die kleinſten Einzelheiten; der Unterſchied beſteht nur darin, daß beim Eingehen in einen Schlaf 23. Ordnung nur die Geſtalten ∞ bis 23. Ordnung ſich auflöſen, während alle höheren erhalten bleiben und die Brücke bilden, auf der die verſchwundenen Geſtalten beim Erwachen aus dem Lande der Erinnerung uns wieder zum Bewußtſein kommen können. Beim Schlaf 8. Ordnung löſen ſich natürlich die Geſtalten ∞ bis 8. Ordnung auf, und da unſer Körper eine Geſtalt 8. Ordnung iſt, ſehen wir uns beim Erwachen nicht nur in einer ganz anderen Umgebung, ſondern auch in völlig veränderter Geſtalt. Nun braucht man ſich nur zu vergegenwärtigen, wie lückenhaft unſere Erinnerung überhaupt iſt; daß unſere Erlebniſſe ſpurlos im Meer des Unterbewußtſeins verſinken und nur durch die Angel der Aſſoziation wieder herausgefiſcht werden können, daß dieſe Angel aber durch den Schlaf 8. Ordnung faſt gänzlich zerſtört wird — dann wird man ſich nicht darüber wundern, daß unſere Erinnerung an frühere Erdentage ſo gut wie völlig ausgelöſcht iſt und für gewöhnlich nur in unſerem Charakter zutage tritt.

Der allgemein verbreitete Glaube an die Unſterblichkeit beruht daher keineswegs auf dem Wunſch, ewig zu leben, denn die Mehrzahl der Menſchen empfindet das Leben, wenn auch nicht geradezu als einen Fluch, ſo doch als eine unmenſchlich harte und erbarmungsloſe Schule, und hat genau ſo wenig den Wunſch, ewig zu leben, wie ein geplagter Schüler den Wunſch hat, ewig zur Schule zu gehen. Die bloße Tatſache des Buddhismus, der mehr Bekenner zählt als irgendeine andere Religion, und der im Grunde nichts weiter iſt, als die Technik des Seelenſelbſtmordes, beweiſt ſchon, daß beim Unſterblichkeitsglauben der Wunſch ganz ſicher nicht der Vater des Gedankens geweſen iſt.

Der Tag des Menſchenbauers dauert 62,5 Jahre. Sein Höhepunkt fällt zuſammen mit dem Generationswechſel und dem Beginn des erſten Mannesalters; ſein Abend mit dem Beginn des Greiſenalters. Bei der Frau tritt natürlich der Einfluß der entſprechenden weiblichen Periode ſtärker hervor.

Der Tag des Lebensgeiſtes dauert rund 31 Jahre; ſeine Mittage fallen in das 15. und 46. Lebensjahr. Mit jenem beginnt das erſte Jünglingsalter, mit dieſem das zweite Mannesalter. Für beide Jahre ſind die ſogenannten Pubertätserſcheinungen, die Symptome ſeeliſcher Blütezeit, charakteriſtiſch.

Der Tag des Lebensbildners dauert rund 15 Jahre; ſeine Mittage

fallen zuſammen mit dem Beginn der öffentlichen Erziehung, der Großjährigkeit uſw. Der Unterſchied zwiſchen der errechneten und tatſächlichen Zeit beruht auf dem mitbeſtimmenden Einfluß der entſprechenden weiblichen Perioden. Dasſelbe gilt für den Tag des Lebensbauers, der kleinſten Kraft des Makrokosmos.

Genau dieſelben Kräfte wie im Makrokosmos, nur mit entſprechend kürzerer Periode, wirken auch im Mikrokosmos, der die 13.—24. Oktave umfaßt, im Ultramikrokosmos uſw. Je tiefer wir hinunterſteigen, um ſo kürzer werden die Perioden, bis ſie zuletzt unmeßbar klein werden, und wir keine Lebenserſcheinungen mehr wahrzunehmen vermögen. Einzelheiten ergeben ſich aus der Tabelle.

Mythologiſch beſonders intereſſant iſt die Periode der 20. Stufe, der Wochenbildner.

Wir haben bei der Betrachtung der Symbole geſehen, daß der Mond das Symbol Gottes war. Führt man dieſe Symbolik durch, ſo iſt der Wochenbildner Gottes Sohn, der am Freitag ſtirbt, über Sonnabend im Grabe liegt und am Sonntag wieder auferſteht. Daß gerade der Freitag als Todestag betrachtet wurde, hat natürlich ſeinen Grund darin, daß der Freitag zu irgendeiner Zeit tatſächlich der Todestag des Wochenbildners war oder es vielleicht jetzt noch iſt; gerade ſo wie etwa 10 Uhr abends die Todesſtunde des Tagesbildners iſt, und daß bei Mohammedanern der Freitag, bei Juden der Sonnabend, bei den Chriſten der Sonntag als heiliger Tag gilt, hat ſeinen Grund in derſelben Tatſache. Aber die drei Tage haben bis auf den heutigen Tag ihre ganz verſchiedenen Charaktere beibehalten: Freitag iſt der Faſttag, Sonnabend der Ruhetag, Sonntag der Freudentag.

Der Wochenbauer ſtirbt zweimal im Laufe der Woche, daher die alte Schulgewohnheit, Mittwoch und Sonnabend als halbe Ruhetage zu betrachten.

An der Hand unſerer Tabelle kann man den Verlauf des Geſchehens im Makro- und Mikrokosmos ebenſo ſicher berechnen wie den Umlauf der Geſtirne. Beide gehorchen ja denſelben Geſetzen oder richtiger, beide ſind Erſcheinungen derſelben Weſen.

Die Berechnung geſtaltet ſich allerdings in der Praxis erheblich verwickelter, als ſie auf der Tabelle erſcheint, denn der größeren Überſichtlichkeit halber habe ich nur die Oktaven des Grundtons und deren Quinten berückſichtigt, weil dieſe Intervalle die Schickſale der Menſchheit beſtimmen.

Außerdem ſpielt der Zufall eine um ſo größere Rolle, je kürzer die Periode eines Weſens iſt. Unter Zufall verſtehen wir die ungewollten, aber auch unvermeidlichen Nebenwirkungen, die zu den gewollten Wirkungen „hinzufallen", und deren Natur wir am beſten aus der Harmonielehre erkennen.

Wenn ich auf dem Klavier zwei Töne anſchlage, ſo will ich nur dieſe beiden Töne hervorbringen, bringe aber gleichzeitig auch die ſogenannten Kombinationstöne hervor, die ſich aus der Addition und Subtraktion der Schwingungszahlen der angeſchlagenen Töne ergeben. Dazu kommt noch die Erſcheinung der ſogenannten Schwebungen, die darin beſteht, daß die Wellen nahe beieinanderliegender Töne ſich abwechſelnd gegenſeitig verſtärken und aufheben, und da die Intervalle mit wachſenden Schwingungszahlen immer kleiner werden, ſo treten die Schwebungen um ſo mehr hervor, je tiefer wir in der Hierarchie der Wirkungen hinabſteigen.

Auf der oberſten Stufe iſt alles Zweck und Freiheit, auf der unterſten alles Zufall und Notwendigkeit, aber den Zufall kann man berechnen, und hat man ihn berechnet, ſo kann man ihn benutzen, wie der Schwimmer im Meere die Wellen benutzt. Sieht er ſie nicht herankommen, ſo wird die eine ihn zufällig heben, die andere ihn zufällig begraben. Sieht er ſie herankommen, ſo kann er es bei hinreichender Geſchicklichkeit ſo einrichten, daß alle ihn tragen.

Unſer Körper iſt unſer geſtalteter und verwirklichter Charakter ± Zufallswirkung, und in dem Grade, in dem der Rhythmus unſeres Körpers mit dem kosmiſchen Rhythmus übereinſtimmt, fallen alle Zufälle, auch ohne unſer Zutun, zu unſeren Gunſten aus; das iſt das Schickſal der Sonntagskinder, denen alles von ſelbſt in den Schoß fällt. Die Mehrzahl der Menſchen ſind aber keine Sonntagskinder und ſind daher dem Zufall hilflos preisgegeben, wenn ſie nicht berechnen können, wann es für ſie an der Zeit iſt zu ſäen und zu ernten, zu ringen und zu ruhen, zu widerſtehen und nachzugeben. Daher die ungeheure, uns ganz unverſtändlich gewordene Bedeutung, die man früher der Wahl der richtigen Zeit für jede Unternehmung beilegte; daher auch die frühzeitige Ausbildung der Zeitrechnung, der Planetenbeobachtung und der Aſtrologie.

Unſere ſogenannte Aufgeklärtheit hat für alle dieſe Dinge nur ein Achſelzucken. Wer aber den Schleier des Schickſals auch nur ſo wenig gelüftet hat, wie ich es in dieſem Aufſatz zu tun verſucht habe, der weiß nicht, worüber er ſich mehr wundern ſoll: über unſere ſtupende Unwiſſenheit in den wichtigſten Dingen des Lebens oder über den ebenſo ſtupenden Hochmut, mit dem wir auf die Wiſſenſchaft unſerer Voreltern herabblicken, die doch alles das geſchaffen hat, wovon wir leben.

Umschau

Ohrensprache und Augensprache

Nachdem die Sprache als Werkzeug des Gedankenausdrucks sich gebildet hatte, wurde das Ohr des Menschen zum Hauptwege der gegenseitigen Verständigung, das Auge zu einem Hilfswege, das zwar die Stimmung, die Grundgefühle des anderen durch Gebärden, Bewegungen, Zeichen erkennen ließ, für die Übermittelung von Ansichten, Wünschen, Gedanken aber nur dann eintrat, wenn wegen Verschiedenheit der Sprache oder aus anderen Gründen die Möglichkeit der Verständigung durch das Ohr ausgeschlossen war.

Nach Erfindung der Schrift und vor allem der Buchdruckerkunst ist das geschriebene Wort in weitem Maße an Stelle des gesprochenen getreten. Und heute dürfte das Auge wieder an die erste Stelle für die Gedankenübermittelung gekommen sein. Der Satz, den ich spreche, erreicht einzelne Mitmenschen, vielleicht in einer Versammlungsrede hunderte; der Satz, den ich in einem Buch, in einer großen Zeitung drucke, erreicht tausende, vielleicht hunderttausende. Und während das Wort einmal klingt und dann für die Sinne verstummt, bleibt die Schrift lebendig und nach Jahrtausenden noch sprechen Menschen zu uns, von deren Existenz wir nichts wissen als diese Worte.

Der Übergang der Sprache vom Worte zur Schrift hat sie tiefgehend verändert. Nicht sowohl, weil der Hörer sie nicht mehr mit dem Ohre, sondern mit dem Auge aufnimmt, sondern vielmehr, weil der Sprecher zum Schreiber geworden ist und selbst nicht mehr hört, sondern nur noch liest, was er schreibt. Dadurch bildet sich eine besondere Schriftsprache. Darunter verstehe ich in diesem Zusammenhang nicht die gepflegte Schulsprache im Gegensatz zur ungepflegten Umgangssprache, sondern die Sprache, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie nicht gesprochen und gehört, sondern nur noch geschrieben und gelesen wird. Der Einfluß des bloßen Schreibens und Lesens auf die Sprache ist höchst ungünstig gewesen. Sie hat dadurch großen Schaden gelitten, ist flach geworden, vor allem klanglos. Nicht nur viel Schönheit ist ihr verloren gegangen, sondern auch den meisten Menschen der Sinn für solche Schönheit. Nicht nur die Musik der Sprache ist geschwunden, sondern leider auch den meisten Menschen das Gefühl für solche Musik. Wir sind ärmer geworden an Schönheitswerten, seit wir verlernt haben, auf die Musik der deutschen Sprache zu horchen, sie zu kosten und zu pflegen.

Nicht überall ist die Wandlung mit gleicher Stärke vor sich gegangen. Diejenigen Menschen, die wenig lesen, haben sich vielfach ein stärkeres Gefühl für klingende Sprache bewahrt. Sie haben vor allem eine ganz andere Ausdrucksweise behalten, weil sie, von dem Einflusse der Schrift weniger berührt, den Übergang von der Ohren- zur Augensprache nicht mitgemacht haben. Dieser Unterschied der Sprachenübermittelung ist sicher ein wesentlicher Grund mit dafür, warum zwischen den verschiedenen Bildungsschichten und Berufsklassen, zwischen Stadt und Land so viele Mißverständnisse bestehen und die Verständigung so schwer ist. Der sogenannte ungebildete Mensch liest heute noch mit den Ohren; d. h. er liest sich das Geschriebene oder Gedruckte laut vor; er muß es hören, um es zu verstehen; und er versteht es häufig nicht, wenn es nicht für das Ohr geschrieben ist.

Der wichtigſte Einfluß des Auges auf die Sprache iſt wohl der auf den Satzbau. Verſtärkt durch das Studium fremder Sprachen, vor allem des lateiniſchen Periodenbaues, haben viele deutſche Schriftſteller ſich die Bildung von Satzungetümen angewöhnt, zu der ſie beim Ausſprechen ihrer Gedanken nie gekommen wären. Wo nicht Berufsſchriftſteller, ſondern Menſchen ganz ohne Sprach- und Kunſtgefühl ſchreiben, iſt es natürlich noch ſchlimmer. Die Geſchmackloſigkeit des Kaufmannsdeutſch und die Schachtelſätze des Juriſtendeutſch ſind zwei Gipfel.

Aber ſolche Geſchmackloſigkeiten dringen bis in die beſten Kreiſe. Und bei vielen hervorragenden Schriftſtellern findet man Sätze, die ganz unmöglich wären, wenn ſie der Verfaſſer jemals geſprochen hätte. Wenn eine unſerer beſten Romanſchriftſtellerinnen den Satz: „Lena lehnte den Kopf uſw.“, oder wenn ein jetziger Pfarrer den Vers ſeines Jugenddramas: „Sein Sein, ſein Denken uſw.“ ſich ein einzigesmal laut vorgeleſen hätten, ſo müßten ſie gemerkt haben, daß ihre Feder ſtotterte. Solche häßlichen Wiederholungen, wie auch etwa: „wenn er wußte, daß das das Ende wäre“, findet man alle Tage.

Wenn ein lyriſcher Dichter das ſtimmungsvolle Wort „Duftgeſtiebe“ bildet, um den Frühling anſchaulich zu machen, ſo macht er damit den Vortrag des Gedichtes faſt unmöglich. Denn nur ein ſehr geſchickter Vorleſer vermag es zu hindern, daß der Hörer „duftige Stiebel“ verſteht. Wenn aber eine bekannte Dichterin einen Hymnus an den Geliebten beginnt: „Du wurdſt zum Baldur mir“, ſo mag ſie gleich einen Preis ausſetzen für denjenigen, der dieſen Vers ausſprechen kann, ohne ſich die Zunge zu verrenken.

Auch die neueſte Veränderung der deutſchen Sprache, die ſogenannte Nußknackerſprache, die in dem Abwerfen von Beugungsendungen beſteht, iſt wohl nur auf die Erſetzung des Sprechens durch das Schreiben zurückzuführen. Kein Menſch ſagt heute noch Karlplatz, ſondern er lieſt das ſo geſchriebene Straßenſchild richtig Karlsplatz. Für das Auge iſt das Weglaſſen von Buchſtaben eine Erleichterung, für das Ohr aber eine Verarmung. Durch das Abſchleifen wird die Sprache klangloſer, verliert an Ausdruck und Schönheit.

Sollen wir dieſe Entwicklung ſo weiter gehen laſſen? Sollen wir unſere ſchöne Sprache weiter verkümmern laſſen und auf den Genuß verzichten, den ihr Klang, Schönheit uſw. geben kann? Das wäre ein Fehler, der doppelt ſchwer wöge in der nächſten Zukunft, in der wir die Verarmung an materiellen Gütern durch den verlorenen Krieg ſpüren müſſen, und allen Grund haben, uns Erſatz zu ſchaffen durch Reichtümer, die nichts koſten. Natürlich kann keine Rede davon ſein, daß wir alles Geſchriebene und Gedruckte laut leſen. Soviel Zeit haben wir nicht. Das Ideal iſt das auch gar nicht, ſondern das liegt in einer Schulung unſerer Sinne, die uns auch mit den Augen hören läßt. So wie der Muſiker ein Stück klingen hört, wenn er die Noten ſieht, wie der Komponiſt beim Leſen der Partitur jedes einzelne Inſtrument unterſcheidet, und der taube Beethoven hundertmal mehr Muſik hörte als die längſten Philiſterohren, ſo ſoll auch der Leſer eines Schriftwerkes die Worte hören, die er mit den Augen aufnimmt. Beim Durchfliegen der Zeitung braucht er darauf nicht zu achten. In der Zeitung iſt die Sprache im weſentlichen nur Werkzeug zur Übermittelung von Nachrichten. Aber wenn er gehaltvolle Bücher, Dramen, Gedichte lieſt, dann ſoll er die Sätze und Verſe klingen hören.

Um eine ſolche Ausbildung zu erreichen, müſſen wir damit anfangen, wieder laut zu leſen, uns ſelbſt und anderen vorzuleſen, uns im Konzertſaale gute Dichtung vor-

tragen zu lassen, Dann werden wir manche Wandlung in der Wertschätzung der neuesten Schriftsteller erleben. Manche werden verschwinden, weil man sie einfach nicht anhören kann. Und alle werden beim Dichten selbst hören, damit sie merken, was deutsche Sprache ist. Solche Rückkehr zur Schönheit der Sprache aber kann uns leicht entschädigen für Genüsse, für die wir jetzt hunderte von Millionen jährlich verschwenden (Tabak, Alkohol und anderes) und auf die wir künftig verzichten sollten, weil wir zu arm dafür geworden sind. Dr. Heinz Potthoff

Kultur-Verkündung Vor mir steht in wundervoller Klarheit die Pyramide „Welt", errichtet aus den vom Verstand erkannten, von der Seele längst vorher gefühlten Gesetzen, den kristallisierten Ergebnissen der Beziehungen, die zwischen Erleben und Erlebnis — zwischen subjektivem Vorstellungsvermögen und den dem Vorstellungsvermögen angepaßten, sonst aber sinnlich nicht Wahrnehmbaren obwalten. Die Spitze dieser Pyramide ist Erfüllung; die ganze Pyramide ist Einheit; — der Sehnsüchtige, von ferne kommend, sieht nur die Spitze als sonnenbestrahltes, lockendes Ziel; dem Fleißigen und Wissensdurstigen ist die Fülle des Materials und die Art seiner Zusammensetzung Anreiz zur Annäherung; — Einer aber — nennt ihn Philosophen, idealen Menschen, Denker — steht auf der Höhe seines eigenen, einsamen Denkens, und ahnend erfaßt er in tiefem Durchdringen die Einheit des gewaltigen Baues.

Einheit aber ist immer Leben im höchsten Sinne, ist Harmonie, ist Gottheit, und ein Buch, eine Schrift, das sie uns in so kündender Weise nahebringt, ist wahrhaftig des Lesens wert. Ich weise darum hin auf R. H. Francés „Zoësis", Eine Einführung in die Gesetze der Welt (Verlag Franz Hanfstaengl, München).

Es ist, weiß Gott, nicht schwer, zu kritisieren. Man verstehe mich recht: ich meine das in einem anderen Sinne, als es die Rezensenten der alltäglich erscheinenden Nichtigkeiten auffassen; das heute geübte Verneinen und Loben ist leichte Ware, denn es entbehrt allermeist jeder auf Hohes gerichteten Begründung. Meine Auffassung steht auf der entgegengesetzten Seite: Alle Beurteilung (Kritik, Wertung, Würdigung) muß darauf ausgehen, festzustellen, ob das Objekt der Kritik zur Einheit führt. In dieser Forderung liegt zweierlei: Fundament und Wille zum Aufbau.

Wollte ich mich an dieser Stelle über das Wesen der Kritik verbreiten, so würde mich das bei den von mir als allein für gültig erkannten Voraussetzungen zu dem gleichen Ergebnis führen, als wenn ich unumwunden ausspreche, daß das Buch (im weiteren Sinne: dasjenige Objekt der Kritik!) im höchsten Sinne zweckerfüllend ist, das — wie ich schon weiter oben andeutete — den Gedanken des Erfassens der (göttlichen) Einheit betont und vertieft. Wie bewundernswert ist der Autor, der uns die Idee des Erhabenen nahebringt und vermittelt, ohne sie herabziehend zu entheiligen; wie noch mehr bewundernswert der Leser, der diese Idee in ihrer Höhe und Tiefe nachfühlend und vorahnend ermißt, sie mit Ehrfurcht zu erfassen trachtet, sie nicht zu zerreißen strebt durch den dem Menschen angeborenen niederen Drang nach Zersetzung und Zersplitterung, „um des Begreifens willen"!

Gewiß:

Es kann der Mensch das Ganze nicht erfassen,
Drum sind ihm Schöpfer, die ihm Einheit geben,
Dämon und Gotteswesen, das zu hassen
Ihn Zwiespalt schmerzlich zwingt — und ihnen nachzustreben.

Aber ich kann mich des Glaubens nicht begeben, daß einmal eine Zeit kommt, in der der Mensch sein Verhältnis zur — seine tiefinnerliche Wesensverwandtschaft mit der Natur deutlicher erkennt und inniger spürt, als das jetzt der Fall ist. Dann wird ihm vielleicht Selbstverständlichkeit, Lebensgrundsatz sein, was heute selbst dem Gebildeten noch unbegriffene Philosophen-Weisheit ist:

„Ein Denker hat nicht bloß für die Gelehrten und ihre Wissenschaften, er hat für alle Menschen etwas Wertvolles zu bringen. Er wendet sich an den ganzen Menschen, er steht weit über der Wissenschaft, und das, was er den Menschen bietet, muß für Jeden nützlich und darum fühlbar sein." (Joëls, S. 2.)

Muß es noch besonders betont werden, daß die Zusammengehörigkeit mit dem Denker außerhalb des Zeit- und Raumbegriffes liegt? Wer das Geistesleben der Gegenwart betrachtet, wird freilich beobachten, daß kein Wunsch reger und lebendiger ist als der nach einem überragenden Führer, einem Schöpfer; die Sehnsucht nach Zusammengehörigkeit, ja: nach engster Abhängigkeit von einem solchen ist groß und unverkennbar; unserm Geistesleben mangelt durchaus das seelische Gefühl für die Jahrtausende durchdringende Unmittelbarkeit und Lebensfrische unserer antiken und jüngeren Denker. Wenn E. R. Fischer im „Kunstwart" (Heft I, Oktober 1920) von Leibniz und Wundt sagt:

„... Beide waren gewaltige Gelehrte, aber minder gewaltige Künstler und Gläubige. Deshalb konnten auch sie den ungeheuren Stoff gestaltend doch nicht bezwingen, der Riesenmasse des Gesammelten nicht die erlösende Formel des Lebens abringen ... Es ist im besonderen ein Ruhmestitel einzig in seiner Art für Wilhelm Wundt, daß es kaum eine Wissenschaft gibt, der er nicht neue Erkenntnisse zugetragen hätte. Als Leistung gewertet, überragt sein Werk das Jahrhundert. Es ist vielleicht der klassische Ausdruck der Wissenschaft eines Zivilisationszeitalters."

so spricht er mit diesen Worten die schärfste Kritik über unsere geistige Gegenwart aus — bestätigt er die große Trennung zwischen dem Denker, der mit universalem Geist erkennt, daß die Welt Harmonie ist, und dem Nach-Denker, der (es klingt paradox) die von jenem erkannte göttliche Ordnung für den menschlichen Gebrauch organisiert. Lebensschöpfer und Lebensgestalter ist nur jener; Lebensträger ist nicht der Nach-Denker, sondern der, von dem ich oben sprach: der Geliebte, der — selbst wertvolle Persönlichkeit — sich willig unterordnet mit heiliger Hingabe und Freude: „Es ist edel, dem Edlen zu dienen!" Er vertieft die Idee der Einheit durch sein Mit-Beispiel.

Alles Denken ist Bemühen, die Einheit zu erfassen. Die Einheit aber ist bei Gott, ist Gott selbst, und der Denker (das heißt also: der Philosoph, wie ich ihn auffasse!) steht da: ein Vermittler zwischen Gott und der Menschheit, und sein Wirken begrenzt nicht, sondern überbrückt. Er selber freilich kennt seine Grenzen, und darum versucht er es nicht, den Weg zu beschreiten, der von seinem Vermittlerstandpunkt aus „in Gottes Land" führt. Er gibt vielmehr die Tochter Gottes, die Idee der Einheit, dem Leben als Lebenslehre; er verlebendigt sie in sich selber; seine Epigonen aber vermenschlichen sie! Er entreißt sie nicht dem Universum, trennt sie nicht von Gott, löst sie nicht los aus der Harmonie des Weltganzen, sondern er heiligt sie, in dem er ihr — oft genug durch sein irdisches Martyrium — Bewußt-Gläubige zuführt. — — —

Ich habe das Gefühl, daß gewissen Büchern gegenüber von gewissen Menschen aus keine Kritik ihrer etwaigen Fehler (wissenschaftlicher Art) ausgeübt werden

darf. Zwischen Prüfung und Würdigung ist ein Unterschied; bei Kulturwerken steht diese an erster Stelle. Frances „Joëlis" ist ein solches. Und da Kultur aus Lebenslehren erblüht, offenbart sich uns am Schlusse der unausgesprochene Leitgedanke der eigenartigen und schönen Schrift: Kultur ist wiederum Einheit, aus Einheiten gebildet.

Carl Diesel

Wissenschaftliche Sensation

In revolutionären Zeitaltern sind die Geister für alles Neue besonders empfänglich. Die Seele ist deformiert, und ihre zerfließende Substanz stößt gleichsam auf alle ringsum auftauchenden Formen — begierig, sich in sie einzufüllen, in ihnen Halt zu suchen vor der Gefahr, gänzlich in Anarchie zu zerfahren. Dieser Sachverhalt entschuldigt bis zu einem gewissen Grade eine Erscheinung, die an sich zu den bedenklichsten des Geisteslebens gehört. Gemeint ist die wissenschaftliche Sensation. Wir erleben gegenwärtig das „Einschlagen" hochwissenschaftlicher Werke bei den breiten Bildungsschichten — die von der Materie dieser Arbeiten wenig oder nichts wirklich von Grund auf verstehen. Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes", Einsteins Relativitätstheorie und Steinachs Buch über Verjüngungsversuche sind drei Fälle, in denen wissenschaftliche Arbeit sensationellen Erfolg hatte. Den Verfassern solcher Werke ist dieser Sensationserfolg nicht immer angenehm. (Von einem der erwähnten Fälle ist uns dies bekannt.) Wir halten diese Erscheinung deshalb für so bedenklich, weil sie die fortschreitende Zersetzung des deutschen und weiterhin des europäischen Geistes anzeigt. Sie täuscht nämlich eine geistige Kultur vor, die in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Gerade an dem Negativismus des Spenglerschen Buches wird das deutlich: sein Titel, kühn und herausfordernd — um nicht zu sagen sensationell — reizt den schlummernden Nihilismus der Menge. Kultur aber ist Wachstum — wie das Wort schon andeutet. Ruhiges, sicheres Wachstum braucht sich aber nicht um künstliche Verjüngungsversuche entarteter Wesen zu kümmern. Ebenso bedeutet die urteilslose Abstempelung Einsteins als des neuen Kopernikus und der niedrige Witzblattspektakel, den die Presse an das Für und Wider knüpft, einen Tiefstand des Geisteslebens, der gerade für deutsche Verhältnisse erschreckend ist. Auch Einsteins radikaler Relativismus kommt der Stimmung der Zeit entgegen, die alles entwurzeln möchte. — Wie ganz anders lagen die Dinge, als Luther auftrat, wie anders noch, als Kant seine gewaltigen Werke in den Kampf der Geister schleuderte. Alle genialen Schöpfungen wirken auf die Zeitgenossen revolutionär — aber nicht alle revolutionären Wirkungen entstammen einem Genie! Und ferner: als Luther auftrat, hatte Deutschland stärkstes religiöses Leben. Die frei und zum ersten mal deutsch predigenden Mönche, deren Zuhörer zu jener Zeit in den Kirchen nicht mehr Platz fanden und den Prediger ins Freie riefen; die Urgewalt der Sprache der Mystiker; die Martyrien der Waldenser u. a. bezeugen das. Und als Kant und sein Gefolge auftraten, hatte Deutschland ein Geistesleben. Die ästhetisch-philosophische Kultur des 18. Jahrhunderts nahm die Wirkungen der genialen Denker auf. Der Pietismus bildete trotz aller Engigkeit doch immerhin ein Fundament, auf dem eine Geisteswelt gebaut werden konnte. — Heute aber liegt alles Überlieferte im Zerfall. Die Philosophie ist eine Sache der Hochschulen, die Kunst eine Sache der Cliquen geworden, die Wissenschaft erklimmt Eisgipfel des Denkens und schwimmt zugleich in einem unübersehbaren Meere des Wissens, so daß es als eine Blasphemie erscheint, wenn ein Halbgebildeter (und das sind die meisten unserer Gebildeten) sich

mit den letzten gefährlichſten Fragen des Geiſtes befaßt. Dieſer Zuſtand iſt ſo recht ein Produkt der Ziviliſation, die heute von Weſten her Europa beglückt. Der ſatte Bürger, der über alles ſein Urteil fällt in dummem Hochmut, der von der harten Zucht des Geiſtes und der gefährlichen Dämonie der Kunſt keinen Hauch geſpürt hat; und der Proletarier, der um die „vorenthaltenen" höchſten Güter kämpft — in dem Wahne, ihm fehlen die anarchiſche Wiſſenſchaft und Kunſt der „Gebildeten" zu ſeinem „Glücke" . . . — ſie beide ſind die echten Geſchöpfe der Ziviliſation. Sollen wir auf dieſem Wege fortgetrieben werden? — Sollte nicht der niederträchtige Druck des Weſtens auf unſer unglückliches Volk auch eine geiſtige Gegenwirkung auslöſen? (In unſeren lächerlichen Parlamenten iſt davon freilich nichts zu ſpüren.) — Oder ſoll das Gift des Weſtens unſer Volk, das urſprüngliche Volk der Mitte, an ſeinen Wurzeln zerfreſſen? —

Die Gegenwirkungen ſind im Geiſtesleben wohl zu ſpüren. Es ſei hier nur an das Wirken Richard Benz' erinnert, der gerade jetzt eine vortreffliche kleine Schrift über die künftige Geſtaltung unſerer Volkshochſchulen hinausſandte*, in der er darauf hinweiſt, daß unſerem „Volk" — das ſind die Ungebildeten und die Gebildeten — erſt einmal die Sinne und das Herz wieder geöffnet werden müſſen, damit ſie den heiligen Geiſt aufnehmen können, der in Wort und Bild zu uns kommt. Das lebendige Wort, feierlich gegeben und empfangen, und das echte Bild, geiſtig geboren und ehrfürchtig geſchaut, das ſind die Mittel, die den Ungeiſt der Ziviliſation überwinden können, die höher ſind als alle Wiſſenſchaft und die nicht Untergang predigen, ſondern Aufgang.

Curt Hotzel

Vom Heiligtum der Ehe

Die Ehe iſt ein Heiligtum. Was iſt darunter zu verſtehen? Bedeutet ſie ſowohl für Mann als für Weib ein ausſchließliches Einandergehören und hat der ſchon die Ehe gebrochen, der nach dem Bibelwort eine andere Frau anſieht, ſie zu begehren? Iſt eine Frau überhaupt Beſitztum des Mannes oder hat die Frau ein verbrieftes Recht, das alleinige Objekt für die Liebe ihres Mannes zu ſein?

Was iſt überhaupt in den körperlichen Beziehungen der Geſchlechter das Heiligende? Gewiß nicht die Bindung an ſich, ſondern die Kraft des Seeliſch-Geiſtigen, das die Bindung ſchafft, und das man zuvor erleben muß, ehe ſich die Form bildet. Vorausgeſetzt, daß man nicht ohne weiteres das Bequemere vorzieht, in den feſten Formen traditioneller Sitte zu leben.

Je reifer man wird, deſto vorausſetzungsloſer wird man durch eigene Erfahrung und Lebensbeobachtung gegenüber allen Verſuchen, den Eros in die allgemeinen Geſetze bürgerlicher Lebensordnung einzuengen. Er iſt das irrationale Element im Menſchen, das jeden auf ſich zu ſtellen heiſcht. Es iſt ſicher, daß ein Menſch allein für den anderen nicht genügt, um alle Möglichkeiten des eigenen erotiſchen Erlebens zu erkennen. Gewiß wird die Ehe am beſten geraten, wo beide, Mann und Frau, ſchon erotiſche Erlebniſſe hinter ſich haben und wiſſen, daß es in der Ehe in erſter Linie auf den Alltag ankommt, auf die Heimat im anderen. Balzac behauptet zum Beiſpiel, daß in der Frau erſt der zweite Mann, dem ſie ſich gibt, ihr volles erotiſches Erleben auslöſt. So wird auch die keuſcheſte und für einen anderen Mann völlig unzugängliche Frau irgend einmal aus innerſtem erotiſchen Inſtinkt im Leben ihrem Mann in Gedanken untreu.

* „Das Problem der Volkshochſchule", Verlag Eugen Diederichs, Jena.

Je mehr aber dem Mann die Aufgabe zufällt, sich schöpferisch auszuwirken und er daher alle Kräfte zur Leistung in sich entwickeln muß, je mehr er faustisches Unendlichkeitsgefühl in sich trägt, desto weniger geht er in menschlicher Form auf, er ist „alleinig". So fühlt er, daß Mann und Weib nicht im Schaffen eins sein können, sondern nur im Ineinander-Ruhen und in der Resignation der Weisheit. Wie weit letzte Gemeinschaft stattfinden kann, ist nie eine Sache des Willens, sondern des Schicksals. Es kann Schicksal sein, abzuirren, ja ich möchte sagen, Schwankungen gehören zum Lebensprozeß des schöpferischen Menschen und sind seine Tragik. Aber die Schwankungen dürfen nicht den reinen Trieb zum Anlaß haben. Eros ist im Urgrund Daimonie, und doch darf er wie das religiöse Gefühl nicht in Erdgebundenheit und Triebhaftigkeit steckenbleiben, sondern muß, um zu abgeklärter Menschlichkeit zu führen, vom Geist bestimmt werden.

Jede Lebensperiode hat eine verschiedene Einstellung zum Eros und wohl auch jeder Mensch noch dazu eine andersartige Einstellung von seinem Lebensgesetz aus. In letzteren sind aber beide Geschlechter grundverschieden.

Das Lebensgesetz des Mannes ist ein befreites Darüberstehen über dem Eros. Der Eros ist ihm Spiel der Kräfte, der Schönheit will, und dem darum das endliche Aufhören des körperlichen Triebes keine Tragik bedeutet, sondern Erlösung vom Körper. Denn immer noch kann der Eros in rein geistiger Sphäre sich weiter entwickeln, in der Freude an jeder menschlichen Entwicklung wie auch speziell an den körperlichen und seelischen Formen der Frau. So führt er am Ausgang des Mannestums über die Schwelle des Heiligtums, an dessen Pforten der Jüngling nur sehnsuchtsvoll steht und mit dessen Rätseln er nicht fertig wird.

Man kann sein letztes Menschentum nur mit Gott und seinem Gewissen ausmachen. Darum hat das Wort „Treue" in jeder Lebensperiode eine andere Tönung. — Eine Frau will von dem Manne mit allen Sinnen genommen und genossen sein und dazu gehört ein längeres Vertrautsein und vor allen Dingen ein seelisches Nahesein, das den Orgiasmus heiligt. Ineinanderversinken ist das letzte der Liebe. Je mehr man gibt, desto mehr gewinnt man. Der größte Gewinn des gegenseitigen Nehmens und Gebens aber ist, daß man nie einseitig den anderen erleben kann, sondern alles Erleben doppelseitig ist. Die Frau ist Opfer und Priesterin zugleich, wie der Mann Bettler und König.

Reine Sinnlichkeit endet immer in Übersättigung und Katzenjammer. Seelische Sinnlichkeit ist ein Trinken aus tiefem Lebensbrunnen, das Kräfte gibt zum Lebenskampfe. Alles Prometheische im Menschen kommt aus der Triebhaftigkeit des Unbewußten und endet im Geiste.

So finde ich als letzte Erkenntnis: Eros ist für den Mann im höchsten Sinn ein Spiel (keine gewissenlose Tändelei), für die Frau aber bedeutet er das Opfer und den Reichtum der Demut.

Heinrich Leo

Ballaſtexiſtenzen – Aufartung!*

Es ist nicht meine Absicht, mich für oder gegen den einen oder den anderen der beiden oben erwähnten Aufsätze zu erklären, beide wissen mir zu wenig von dem Wörtchen „positiv".

Einerseits scheinen mir A. Schildecker und die von ihm zitierten Autoren zu sehr vergessen zu wollen, daß es nicht Aufgabe der Wissenschaft sein kann: zu vernichten,

* Zu den Aufsätzen in den Tatheften vom November 1920 und Januar 1921.

ſondern: zu erhalten! — Allerdings war ja nur von Unheilbaren die Rede, und ich perſönlich hätte gegen die Berechtigung einer Vernichtung derſelben kaum etwas einzuwenden, wenn die Vernichtung ſich leider nicht zu oft und immer intenſiver wiederholen müßte, denn mit einer einmaligen großen Räumung wäre ja nichts getan — hätten wir uns gleich heute allen Ballaſtes entledigt, ſo würde uns morgen und übermorgen doch ſchon wieder neuer werden. — Aber wieder und immer wieder vernichten, das iſt und bleibt doch negativ! — Warum hält man ſich hier nicht an das Wort: Vorbeugen iſt leichter als heilen!

Andererſeits aber kann ich mich auch nicht zufrieden geben, wenn man die ganze Angelegenheit ſo einfach beiſeite- und zurückſtellt, dazu iſt mir dieſelbe denn doch zu akut, und zwar nicht nur wegen des Schmachtriemens. — Ich bedaure lebhaft, daß Hördt mit ſeiner Kritik ſo negativ bleibt. — Wenn ich ſeine Entrüſtung auch gut begreifen und mitempfinden kann, ſo will mir der Sinn des Menſchenballaſtes denn doch ein anderer ſein, als man aus ſeinen Äußerungen entnehmen könnte. Ich halte es für einen Unſinn, auch nur andeuten zu wollen, dieſe Unglücklichen ſeien möglicherweiſe nur da, um uns unſeren Juſtand im Gegenſatz als Glück empfinden zu laſſen; ſolchen Auffaſſungen werfe ich mit gleichem Rechte Egoismus und Oberflächlichkeit vor, wie dies Hördt gegenüber der von ihm kritiſierten Anſchauung tut. — Wer will behaupten, daß alles, ſo wie es nun einmal iſt, auch wirklich gut und notwendig ſei und von uns als nun einmal beſtehend hingenommen und ertragen werden müſſe! Zu ſolch verneinenden Trugſchlüſſen kann ich mich nicht bekennen ... Wer will uns das Recht abſprechen, für eine Verbeſſerung unſerer Umſtände zu kämpfen! und ſei es in dieſem Falle ſcheinbar auch nur für ſogenannte äußere Umſtände, die ja ohnedies bis zu gewiſſem Grade die Vorausſetzung für alles andere ſind. — Muß hier vom Finger Gottes die Rede ſein, ſo ſcheint der mir jedenfalls eine ganz andere Richtung zu weiſen:

„Ich werde die Sünden der Väter heimſuchen an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied.“ — Sollte das nicht etwa ein Fingerzeig ſein? — Wie, wenn dieſe Ballaſtindividuen gleichſam als lebende Warnungstafeln durch unſer Leben liefen!

In Hördts Aufſatz finden ſich folgende Worte: „So darf zielſtrebiges Gemeinſchaftsleben auch körperliche Ausleſe halten und hält ſie vor allem durch den Inſtinkt der Raſſe, der vor Verſchlechterung der Nachkommen bewahrt. *Dieſen Inſtinkt durch Schärfung des Verantwortungsgefühls gegen die Nachkommen zu unterſtützen iſt Pflicht der Gemeinſchaft.*“ Schade, daß in ſolchem Sinne nicht fortgefahren wurde.

Mir will es vorkommen, als ſei in beiden Aufſätzen lediglich die bezügliche Frage falſch geſtellt worden; ich würde fragen:

„Wie entſtehen Ballaſtexiſtenzen?“

„Was können, was müſſen wir tun, um ihre Entſtehung möglichſt einzuſchränken?“

„Was können, was müſſen wir tun, daß uns nur möglichſt hochwertige Individuen werden?“

Die Fragen ſind gewiß nicht neu, und es geſchah und geſchieht in ihrem Sinne ja ſchon viel, ſehr viel, wenn auch dieſes Viele und ſeine Wirkung in der großen Maſſe zu beinahe einem Nichts verſchwinden.

Die uns derzeit als Laſt aufgelegten Ballaſtindividuen mit allem, was ſie an materieller Kraft, Koſten uſw. von uns fordern, ſind eigentlich für mich die kleinere Sorge. Viel näher und dringlicher liegt mir die Frage: *Was kommt nach uns?* —

So vieles gesunde unausgenützte Leben hat verbluten müssen, ohne sich fortgesetzt zu haben; unter der Jugend unserer Tage klafft eine große Lücke, und was wir an Zukunft haben, das ist vom Fluch der Hungerblockade getroffen, von der inneren und äußeren Not unserer Zeit, ihrem zermürbten körperlichen, geistigen, seelischen und gemütlichen Leben so vielfach gestempelt — und die Zeit, sie wartet schon mit ihren Forderungen!

Doch wer kennte nicht diese Not, wem griffe sie nicht ans Herz! — Mir ist es auch nur darum zu tun, daß an Schildecker, seine Autoren und alle, die ihres Geistes sind und die in ihrem Sinne, mit dem besten Wollen, Kraft anwenden, die Bitte ergeht: sich auf positiv umzustellen und alle Kraft, alles Wollen freizumachen zum Kampf: „gegen den Verfall" und „für die Aufartung"! Ernst Schneppe

Richtlinien der Gemeinschaft geistiger Lebenserneuerung*

Es ist uns Gewißheit, daß der heute inmitten der Weltkatastrophen lebende Mensch sich bis jetzt im allgemeinen als unfähig erwiesen hat, die das gesamte Leben der Menschheit von Grund aus umgestaltende Wirksamkeit der kosmischen Lebensströme in ihrem Wesen und Lauf mitschaffend aufzunehmen, und daß er infolgedessen die Einheit des Seins, d. h. die Harmonie mit dem universalen Leben in sich durch fortdauernde Absonderungen und Zergliederungen des individuellen und gemeinschaftlichen Daseins in starren, meist begrifflich fundierten Formen oder in ausgeklügelten Erneuerungsversuchen auf historisch-intellektuellen bzw. naturalistisch-triebhaften Grundlagen weiter zerstört, oder gar angstvoll sich bemüht, in altem Geiste aus den Trümmern der zerfallenden Welt zu retten, was er für sich retten kann.

Trotz heißen Bemühens gelingt es dem Gegenwartsmenschen nicht, die Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens in sein Lebensgefühl einzubeziehen, um in freudigem Bejahen aller aufbauenden Lebenskräfte von dem Anbruch einer neuen Zeit zu künden, denn er weiß nicht, wie dieses Einheitsgefühl, d. h. wie das religiöse Bewußtsein entwickelt werden soll, damit der schöpferisch-tätige Allgeist im Bewußtsein des Menschen offenbar werde. So erklärt sich aus dieser Unfähigkeit und mangelnden Schwungkraft der Seele die Haltlosigkeit des Einzelnen angesichts der katastrophalen Weltereignisse und Schicksalsschläge, und wir sehen, wie das Familien-, Staats- und Völkergemeinschaftsleben der Menschen immer mehr auseinanderfällt im Chaos und im Kampf aller gegen alle.

Wie aber wollen wir die Verbindung mit der Urkraft (Gott) finden und aus ihr gestalten, wenn unsere Seele nicht das Leben in dem aufbauenden schöpferischen Prinzip, sondern den Tod in der Zerstörung und Vernichtung des Lebens anerkennt und unterstützt?

Das Erbe der Lebenseinstellung der Vorkriegszeit trägt die Schuld an unserer Unfähigkeit. Heute greifen viele in ihrem Ringen als Protest gegen die von den Kirchen dargebotene Speise nach der geistigen Kost vergangener Epochen und entschwundener Lehrsysteme, und setzen damit im Grunde nur den alten Intellektualismus fort. Andere glauben heute ihre Beruhigung zu finden in der Ergründung spiritualokkultistischer Phänomene, um früher oder später inne zu werden, daß ihnen unter fatalen Enttäuschungen nur neue Rätsel aufgegeben wurden, und daß sie keine wahre

* Vgl. hierzu: Grundideen und Ziel der Gemeinschaft geistiger Lebenserneuerung: die „Tat", Augustheft 1920.

innere Bereicherung erlangt haben. Noch andere verſinken in gefühlsmäßig-gebundener Frömmelei oder begraben ihre Sehnſucht nach Erlangung des religiöſen Bewußtſeins rationaliſtiſch in der Betonung des rein praktiſchen Moments der Liebestätigkeit und der ſittlichen Entwicklung oder einer ethiſchen Kultur, ohne neben dieſem unbedingt notwendigen Tatleben dem produktiven Erkenntnistrieb in der Bewußtſeinserweiterung eine Berechtigung zuzuſprechen. Das „Gut-Werden" in dieſem menſchlichen Sinne mag Unzähligen genügen; aber lange nicht alle erleben damit Löſung und Erlöſung von ihrer brennenden Sehnſucht! Und ſchließlich: wieder andere, nicht die wenigſten, fluten aus Mangel an innerem Halt zurück zur poſitiven geoffenbarten Religion und glauben Frieden und Seelenruhe zu haben in den ſchützenden Armen einer autoritativen Bindung, die in kirchlicher, theoſophiſcher oder ſektiereriſcher Form heute maſſenhaft dargeboten wird. Und außerdem gibt es unzählige Gleichgültige und neben allen — fern den Punkten der Maſſenbetriebe — weiter Suchende!

An dieſe letzteren tritt die Gemeinſchaft geiſtiger Lebenserneuerung heran und ſagt:

Uns iſt es Gewißheit, daß das religiöſe Bewußtſein antagoniſtiſch jeder formalen Erſtarrung ſein muß, und daß es nur erwachſen kann aus der Aufnahme des ewig ſchaffenden kosmiſchen Geiſtes in einem ſteten Neuwerden der Seele, die den Kontakt zu dem ſchöpferiſchen aufbauenden Prinzip des Alls im Chriſtusgeiſt hergeſtellt hat.

Dieſer Chriſtusgeiſt iſt nicht gleichbedeutend mit der üblichen theologiſchen Auffaſſung, noch mit der vulgären erbaulichen Auslegung, noch weniger mit der bibliſchen äußerlichen Formulierung, ſofern ihr verborgener ſymboliſcher Gehalt nicht im kongenialen Erleben erfaßt wird.

Chriſtusgeiſt kennzeichnet ſich vielmehr als der metaphyſiſche geiſtige Tiefgrund (Urquell) des Alls, der ſich als Selbſtbewußtſein des Geiſtes im Menſchenleben offenbaren will. Chriſtusgeiſt iſt der ewig tätige kosmiſche Geiſt, nach deſſen Eingebungen der Ausdruck des Menſchenlebens kosmiſch-geiſtige Form gewinnt.

Im direkten Gegenſatz zu der jetzt herrſchenden Seuche neu-buddhiſtiſcher, in rein formal-begrifflicher Faſſung verbreiteter Lehren iſt zu betonen, daß das Endziel des Menſchen nicht in einer paſſiven Entſichung liegt mit dem Höhepunkt eines untätigen Sich-Verlierens im All, ſondern daß die Erlöſung des Menſchen im Chriſtusgeiſt vielmehr auf der Entwicklung der aktiven, ſchöpferiſchen und lebengebenden Kräfte in ihm (!) beruht. In Verbindung mit dieſen Kräften haben wir alles anorganiſche und organiſche Leben in der Form individueller Mannigfaltigkeit als gegeben zu ſetzen. Die Entfaltung im Sinne des aufbauenden Chriſtusgeiſtes ſchließt durch ſich ſelbſt ein Mißverſtehen dieſer Wahrheit aus, als würde damit ein neuer egoiſtiſcher Individualismus gefordert. Ganz im Gegenteil: Als individuelles Weſen muß ein jeder Menſch bewußt mitſchaffen lernen an dem göttlichen Werke der Weltentwicklung nicht im Streben für ſich, vielmehr im Takt und Rhythmus mit dem Weltwillen, der mit dem Chriſtusgenius identiſch iſt.

Wir ſtehen im Zeitalter des Erkennens und Forſchens. Die Liebe im Chriſtusgeiſt, die nichts gemein hat mit jenem zweideutigen Pragmatismus im ſentimentalen Liebesverlangen, das im Kern doch mehr oder weniger utilitariſtiſch und hedoniſtiſch bleibt, die hingegen dem Erosbegriff der Griechen verwandt iſt, erweiſt ſich als die Grundlage des produktiven aufbauenden Prinzips der Welt und erfüllt ſich nicht in einer Religioſität, die nur auf die emotionelle Natur des Menſchen abzielt. Um an die

Quelle universeller Weisheit zu gelangen, muß die Gewißheit in uns keimen, daß der schöpferische Geist wie im All so auch in der Erkenntnis des Menschen selbstbewußt werden kann, und daß mit dieser Entfaltung *in uns* die Vereinigung der getrennten Prinzipien von Welt (Natur) und Bewußtsein, von Subjekt und Objekt vollzogen wird.

Mit der Entwicklung des Gottesbewußtseins in diesem Sinne steigt, um im Bilde zu sprechen, das Himmelreich hernieder in unser physisches Leben auf die Erde. Die freie Willensentschließung steht an der Pforte dieser Entwicklung, die die individuelle Verantwortlichkeit zur Grundlage des moralischen und gemeinschaftlichen Gefühls des Menschen macht. Auf der Stufe der erlangten *Einheit des Seins*, die sich vollzieht durch die kosmische Liebe und die Erkenntnis, d. h. die Entdeckung des schöpferischen Prinzips in der Welt und im Selbst, steigt der Mensch auf zur Freiheit als individuelles Wesen inmitten der Welt der Notwendigkeit. Christusgenius leuchtet uns in dieser Freiheit an der Quelle des Lebens! Hier, auf der höheren Stufe geistiger Vollkommenheit, wird es wahr, daß die Menschen Brüder sind und daß sie vor Gott, d. h. dem Geiste, gleichwertig dastehen. Ungleich sind sie in der Welt der Notwendigkeit. Als Irrung erweist sich daher jede geistlose, dogmatische Gleichmacherei sowie jede *nur äußerliche* Verbrüderung.

Um nun Gott zu finden, d. h. um den schöpferischen Geist zu entfalten, oder anders ausgedrückt: um dahin zu kommen, daß der Allgeist — im höheren Bewußtseinsleben des Menschen sich spiegelnd — in dessen Geist sich selbstbewußt erkennt, müssen wir uns zuerst befreien von den belastenden Vorurteilen und den Automatismen des Lebens und von jeglicher Art seiner Mechanisierung und Maschinisierung. Der schöpferische Geist hat den Charakter und das Prinzip der *Wirksamkeit*! Er wirkt und tätigt und gestaltet die Lebenserscheinungen um in ewig neuem Werden. Und jeder vernunftbegabte Mensch trägt diesen Geist im Schoße seines Bewußtseins. Nur schlummert er unter der Oberfläche naturhafter Vorstellungen, traditioneller Lebensansichten und intellektueller Gedankenmassen.

Die *Gemeinschaft geistiger Lebenserneuerung* hat sich die Aufgabe gestellt, diesen schlummernden Geist ins Bewußtsein zu heben, denn er ist „der Kern, die geistige Quelle, die innere kosmische Lebenskraft, die den Menschen zu einem *aus sich selbst* geistig lebenden und geistig wirkenden Wesen macht, und die dem Leben der Kultur Ewigkeitswerte verleiht. Auf der Bewußtmachung, Entfaltung und Betätigung dieser aufbauenden inneren Kraft beruht die geistige Lebenserneuerung für den Einzelnen wie für die Gesamtheit". (Kupperberg.)

Es gelten infolgedessen für die Gemeinschaft geistiger Lebenserneuerung die nachstehenden *Richtlinien*:

Das Wesen der Gemeinschaft geistiger Lebenserneuerung gründet sich auf die Erkenntnis von dem *aufbauenden, schöpferischen Prinzip* der Natur, das der Mensch unserer heutigen Entwicklungsstufe nicht mit einer historischen oder dogmatischen, sondern nur mit der geistigen (kosmischen) Auffassung des „*Christus*" in sich entdecken kann.

Das Wesen der Gemeinschaft beruht auf unserer Gewißheit, daß heute von der Zeit die Forderung gestellt wird, das Christusprinzip im kosmischen Sinne nicht nur nachzudenken, sondern die gewonnene Erkenntnis auch mit der Tat zu verwirklichen und durch Seelenwachstum auszuleben, soll die Menschheit aus dem geistigen, seelischen und körperlichen Verfall gerettet werden.

Das Weſen des Bundes geiſtiger Lebenserneuerung liegt ſomit in der Bemühung nach Vergeiſtigung ſowohl des Einzelnen wie der Beziehung des Einzelnen, d. h. der Gemeinſchaft der Menſchen untereinander.

Deshalb ſoll der Bund geiſtiger Lebenserneuerung dem wahren inneren Sinn einer Gemeinſchaft entſprechen, alſo ein Ganzes ſein, indem jeder Mitſtrebende als Teil des Ganzen individuell wahr — aber frei vom Wahn des Sonderſeins — im praktiſchen Leben als Geiſtesträger aus dem Geiſte wirkend, aufbauende, ſchöpferiſche Lebenskräfte vermittelt.

Die Erkenntnis, daß der Charakter des in der heutigen Zeitenwende tätigen kosmiſchen Geiſtes eine Neueinſtellung des bewußten Menſchen zum ſchöpferiſchen Prinzip des Seins fordert, bildet die Grundlage für das Weſen unſerer Gemeinſchaft.

Dieſes neue Zeitbewußtſein erkennt die Kontinuität des Lebens als formende göttliche Kraft an, die als Urkraft des Seins für unſer menſchliches Begreifen in dem Prinzip des Werdens und der Entwicklung mit dem Ziel der Vergeiſtigung faßlich iſt. In der Herauskriſtalliſierung und Betätigung dieſer Kraft in den Bahnen des Chriſtusgenius liegt die Arbeit der Gemeinſchaft, alſo in einem Mitſchaffen an der Wirkſamkeit göttlich-geiſtiger Geſetze, die den Menſchen in dem immer neu werdenden und neu ſich geſtaltenden Leben allein von der Starre hiſtoriſcher Formen oder verſtandesmäßig erdachter und zeitlich beſchränkter Syſteme befreien können.

Da alle Form beharrt und nur als Äußeres längeren Beſtand hat, ſo richtet ſich die weſentliche Tätigkeit der Gemeinſchaft zunächſt weniger auf die Formung und Entfaltung des äußeren (z. B. politiſchen oder beruflichen) Lebens, vielmehr in erſter Linie auf die Entwicklung des inneren Menſchen.

Deshalb iſt die Gemeinſchaft geiſtiger Lebenserneuerung keine Organiſation, vor allem kein äußerlicher Zuſammenſchluß von Menſchen im üblichen Sinne, ſondern die freie, lebendige Gemeinſchaft derjenigen, die das neue Zeitbewußtſein des ewig neu im Chriſtusprinzip ſchöpferiſch und aufbauend ſich geſtaltenden Lebens in ſich aufzunehmen fähig und gewillt ſind.

Die Gemeinſchaft fühlt keine Abhängigkeit von zeitlich-endlichen Menſchenwerten oder von ideologiſchen Vorſtellungen oder von intellektualiſtiſchen Bindungen, ſondern folgt den neuen fruchtbaren Lebensäußerungen des bildenden Geiſtes.

Somit bezweckt die Gemeinſchaft geiſtiger Lebenserneuerung kein neues Lehrſyſtem oder Bekenntnis, ſondern eine neue Lebensart! Äußere Lehrſätze kann es nicht geben, wenn das Leben aus der geiſtigen Freiheit ſchöpferiſch geſtaltet und nach ſeinen poſitiven Schaffenskräften ſtetig erneuert wird.

Damit erſtrebt die Gemeinſchaft die Befreiung des Menſchen vom Zwang der Begriffe, von den Vorurteilen des Lebens, von den ſeeliſchen und materiell-wirtſchaftlich bedingten Hemmungen, von den konventionellen Lügen und von den Feſſeln der Form. Mit dem Chriſtuserlebnis in ſich findet der Einzelne zurück zu der Urbeſtimmung des Menſchſeins. Inſofern beſitzen die beſtehenden Lebensformen ſozialer, ſittlicher, moraliſcher, kirchlicher und ſtaatlicher Art nur innere Geltung nach den in ihnen enthaltenen Ewigkeitswerten, und ſind nach dem zu bemeſſen, wie weit ſie in ihrer Bildung auf den aufbauenden Kräften der Natur und der Menſchenweſenheit beruhen und noch Leben geben, d. h. dem Zeitbewußtſein entſprechen.

Die erkannte Wahrheit, daß alles Vergängliche nur zeitliche Geltung beſitzt und im Gleichnis das Ewige hervorleuchten läßt, iſt auf das gegenwärtige Daſein, und nicht auf Jenſeitiges oder Kommendes, zu beziehen, weil das reale Leben nicht nach

Vorſtellungen, Wahngebilden oder Zukunftsphantomen, ſondern nach der Wirkſamkeit der jetzt und hier auf Erden tätigen Lebensſtröme in der poſitiven und aufbauenden Richtung geſtaltet werden ſoll.

Dem Geiſt der Gemeinſchaft entſprechend, beruht die Arbeitsart nicht auf intellektualiſtiſcher Betätigung oder auf der Heranzüchtung eines zerſetzenden, analyſierenden Kritizismus, ſondern auf der Entfaltung des Schöpferiſchen im Menſchen.

Eine auf dieſer Grundlage fußende Vortragsweiſe gehört zur Lebensart der Gemeinſchaft. Das eigene wahre Erlebnis bildet die Quelle jeder Verarbeitung. Es handelt ſich alſo nicht um Subſumtion eines Unbekannten unter Bekanntes, nicht um nur wiſſenſchaftliches oder abſtrakt-begriffliches Schaffen, ſondern um Betätigung und Entwicklung der immer kontinuierlichen intuitiven Kraft, ähnlich wie die kosmiſche Lebenskraft am Stoffe im Univerſum arbeitet. Auf das Werden und den durchgeiſtigten Willen und auf das Urſprüngliche kommt es in der Arbeitsart an; unweſentlich iſt dabei die nicht in dem eigenen Geiſt verarbeitete Starre hiſtoriſcher Beſtandteile.

Als Stoff dienen neben den Zeitfragen die geſamten Schätze der Geiſtesgeſchichte der Menſchheit, ſofern die Kontinuität des im Zeitbewußtſein jeweilig hervorgetretenen Geiſtes erfaßt wird, deſſen innerer Sinn im Niederſchlag der Form für ſpätere Generationen verlorengegangen iſt. Arbeitsfeld iſt die Pflege des geiſtigen Verſtändniſſes der geſchichtlichen Kultur in den Zweigen der Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft und Soziologie.

Daneben pflegt die Gemeinſchaft durch innere Konzentrationsſtunden den Mitſtrebenden in der Freiheit der Seele die Empfänglichkeit für die feineren Schwingungen des Alls zu vermitteln. Dieſe Weihe bezweckt nicht nur ein Erleben der Stunde, ſondern ſoll zur Kraftquelle des Willens werden für das werktätige Leben im Gegenſatz zur bloßen Frömmelei, zur krankhaften religiöſen Gefühlsſchwelgerei, zu einem Sonntagschriſtentum oder einem eingebildeten Gotterleben.

Die innere Anerkennung dieſer ſpezifiſchen Gefühls- und Geiſtesſphäre in der eigenen Lebensbetätigung iſt maßgebend für die wahre Zugehörigkeit des Einzelnen zur Gemeinſchaft.

Im Kampf gegen die innere Unwahrhaftigkeit der endlich-menſchlichen Welt und gegen jede falſche ſentimentale Philiſtröſität religiöſer oder allgemein-menſchlicher Auffaſſungen anerkennen wir anſtatt einer fanatiſchen oder beſchaulichen Weltflucht und Abwendung vom Daſein die Freude in der Bejahung des Lebens, und ſuchen die Kraftgeſtalt des kosmiſchen Menſchen zu entwickeln, der mit ſeiner geiſtigen Entfaltung in der Erneuerung des Lebens die vorhandenen Kräfte benutzt, und der ſein Daſein in Übereinſtimmung mit dem aufbauenden ſchöpferiſchen Prinzip der Natur vergeiſtigt, verfeinert und verſchönt. Dr. Hans Hackmann

Geiſtige Revolutionäre in Holland

In Holland iſt das Anwachſen der Sozialdemokratie ſowohl der Werbearbeit der Landespartei wie den immer ſchwieriger gewordenen, äußerlichen Lebensumſtänden gutzuſchreiben; aber hiermit ſind nur zwei der Triebkräfte bezeichnet; das Bild wäre nicht genau und nicht vollſtändig, wenn man das Auftreten von unabhängigen geiſtigen Mithelfern außer acht ließe. Dieſe Mithelfer ſtehen in einem gewiſſen Gegenſatz zu den beiden genannten Antriebskräften. Gegenüber der

Sozialdemokratischen Partei Troelstras verhalten sie sich ebenso kritisch wie gegenüber der von Wynkoop und Ravestein geführten Kommunistischen Arbeiterpartei. Die Marxsche Deutung der Revolution als einer wirtschaftlich eingeleiteten, wirtschaftlich auszufechtenden Gesellschaftsumwälzung genügt ihnen nicht; Revolutionär werden, weil andere in Autschen fahren und in teuren Speisehäusern sitzen und weil höhere Gehälter durchzudrücken sind, erscheint ihnen flach. Sie warnen vor der Revolutionierung bloß des Menschen als Masse; wichtiger erscheint ihnen die Umwälzung und die dauernde Revolutionsgesinntheit im Einzelmenschen: den biologischen Historismus zwar anerkennend, meinen sie jedoch, daß die revolutionäre Überlegung bei der Erkenntnis der Tatsachenvorgänge nicht stehen bleiben dürfe, sondern daß die Tatsachenvorgänge mittels des Verstandes, mittels des Geistes höheren Zwecken dienstbar gemacht werden müssen; das Leben sei nicht als Endzweck sondern als Mittel zu betrachten.

Gegenüber der sozialistischen Realpolitik bilden diese geistigen Revolutionäre also das idealistische Lager. Sie führen unter den Gebildeten und im Mittelstande, unter den Soldaten und Studenten dem Sozialismus zahlreiche neue Anhänger zu, aber sie selber bleiben Außenseiter; teils aus eigenem Willen, teils weil die Landesorganisationen gegen sie Front machen. Denn sie sind, wie gesagt, unbequem und auch unpraktisch. In die Schläuche der Propagandaschlagworte suchen sie den Wein einer höheren Besinnung einzugießen; der Revolutionsgedanke soll nicht einfach von Kopf zu Kopf übernommen, sondern persönlich erlebt und durchempfunden werden. Nur die Dichterin Henriette Roland Holst, die Schreiberin des für Holland epochalen Geschichtswerkes: „Revolutionäre Massa-Aktie" hat es bei den Leitern der kommunistischen Linken bisher noch nicht verdorben; als Journalistin, Sprecherin, Organisatorin wirkt sie unermüdlich. Der Dichter Gorter, einer der bedeutendsten holländischen Lyriker, hat sich indessen von Wynkoop und Ravestein losgesagt; er hat nicht aufgehört Kommunist zu sein, aber er schied aus der Parteiorganisation. Ging es auch nur um Meinungsverschiedenheiten in Sachen aktivistischen Auftretens, so lag der Kern des Zwistes wohl in jener selben Unverträglichkeit auf der einen, jener Unpraktischkeit auf der anderen Seite, wodurch auch in Rußland eine tiefe Kluft zwischen den Parteiverwaltern und den freien, revolutionär gesinnten Intellektuellen aufgerissen wird.

Die geistigen Revolutionäre in Holland waren früher auf dem Plan als die holländischen Neusozialisten. Eine Figur wie Domela Nieuwenhuis steht am Anfang; seine wesentlichen Schriften liegen bereits zwanzig Jahre zurück. Es bedurfte also nicht des Krieges und auch nicht Moskauer Aktionsanweisungen, um den revolutionären Funken in einigen holländischen Denkern, Schriftstellern, Theologen zu erwecken. Und gerade diese Unabhängigkeit von äußeren Anstößen, diese auf holländischem Boden vor sich gegangene Selbsteinkehr der Geister, beweist etwas, beweist viel für die Tiefgründigkeit der Umwälzung, die auch hier nicht mehr aufzuhalten ist. Den äußeren Zusammenschluß vollzogen diese Köpfe allerdings ziemlich spät; erst im November 1919 kam die Gründung jenes „Bonds van revolutionair socialistische Intellektuellen" zustande, der die bisher in Grüppchen oder als Einspänner lebenden Gedankenarbeiter sich einhellig anschlossen. Unter den Mitgliedern findet man vor allem eine Menge Namen reformierter Pfarrer; auch Maler, Ärzte, Rechtsanwälte sind zahlreich vertreten. In dem Programme heißt es u. a.: „Im Gefüge der gegenwärtigen Gesellschaft, die auf Ausbeutung und Konkurrenzkampf aufgebaut steht,

iſt Gemeinſchaftsſinn und äußerſtes Selbſtbeſtimmungsrecht des Einzelmenſchen, doppelter Inhalt eines höheren Bildungslebens, undenkbar ... Der Bund beklagt es, daß die geſellſchaftliche Umwälzung ſo gut wie ſicher mit Unruhe, Verwirrung und Gewaltſamkeiten gepaart gehen wird, aber der Bund macht hierfür in erſter Linie die Leiter und Verteidiger der beſtehenden menſchenunwürdigen Klaſſenordnung verantwortlich ... Der Bund meint, daß der Übergang zur neuen Geſellſchaft deſto milder von ſtatten gehen kann, je größer die Anzahl der Kopfarbeiter iſt, die ſich beizeiten an die Seite der unvermeidlichen Revolution ſcharen." Das Sekretariat des Bundes iſt in Amſterdam, G. Metſusſtraat 6. Unter den Werbeſchriften, welche der Bund herausgegeben hat, ſeien zwei Unterſuchungen von Rechtsanwalt Clara Wichman hervorgehoben: Über das bolſchewiſtiſche Ehe- und Familienrecht und die Theorie des Syndikalismus." Zu dieſen Flugſchriften kommen Monats- und Wochenblätter, vermittels deren die revolutionären Geiſter auf das Volk einzuwirken ſuchen, die kommuniſtiſche „Tribüne" iſt ihnen ſo gut wie verſchloſſen. „De nieuwe Amsterdammer", ein bedeutſames, im revolutionären Geiſte geführtes Wochenblatt ging nach mehrjährigem Beſtehen Ende 1920 ein. Die Brücken zwiſchen dem Einzelnen und der Gemeinſchaft beſtehen darum weſentlich aus Werbevorträgen und aus den; in die Form von Büchern gegoſſenen Bekenntniſſen.

Henriette Roland Holſt hat ihrer letzten Veröffentlichung den Rahmen eines Romans gegeben; aber dieſe Oberfläche iſt nur Vorwand; der Dichterin liegt es an ſittlicher mehr als an unterhaltſam-ſchönheitlicher Wirkung. Sie geſtaltet ihr Sehnen, Fordern und Erkennen um die Figur des geſchichtlichen Garibaldi herum und bekennt im Vorwort dieſes „De Held en de Schaare" genannten Werks aufrichtig, daß ſie Tendenzzwecke verfolge: Sie wolle den Geiſt unerſchrockener revolutionärer Tatkraft, unverbrüchlich verbunden mit dem Geiſte großmütiger Menſchlichkeit, kundbar machen. „Das nämlich iſt der Geiſt, der allein den Kommunismus zum Siege führen kann." Zumindeſt für Holland bedeutet dieſer Roman eine mit nichts ähnlichem vergleichbare Leiſtung. Chronik und Erdichtung halten ſich die Wage. Die darſtelleriſchen Vorzüge erweiſen ſich als ebenſo groß wie die wiſſenſchaftliche Gründlichkeit, wie die politiſche Tatſachenerfaſſung. Öfters trocken wie eine völkerrechtliche Grundſatzerläuterung, öfters verallgemeinernd im Schriftſtile eines modernen Parteiprogramms vereint ſich die Miſchung: Journalismus, Werbewillen, Sehertum zu einem ungemein eigenartigen Proſagebilde: Politik veranſchaulicht ſich hier aus einer tiefſten und perſönlichen Erfahrung.

Propagandiſtiſch ebenſo hochſtehend iſt die Aufklärungsarbeit des religiöſen Anarchiſten B. de Ligt. Am 2. Auguſt 1914 hatte er als Pfarrer eines kleinen Brabanter Dorfs ein Manifeſt gegen den Krieg erlaſſen und darin der Kirche Vorhaltungen wegen ihrer Untätigkeit gemacht; er wurde demzufolge unter Aufſicht geſtellt. Da er nicht nachließ, gegen den Krieg und gegen den Militarismus von der Kanzel herab zu predigen, wurde er ſeines Amtes entſetzt, aus verſchiedenen holländiſchen Provinzen für fünf Jahre verbannt, eine Friſt lang eingekerkert. Er hat zahlreiche Flugſchriften verfaßt, reiſt als Sprecher im Lande umher und bereitet jetzt einen internationalen antimilitariſtiſchen Kongreß vor, für den Beſuchsanmeldungen aus ganz Europa eingetroffen ſind. Sein Paziſismus hat nichts mit ſentimentaler Bürgergeſinnung zu tun; er will keineswegs die Streitluſt, das Vermögen zu Haſſen und zu Kämpfen aus dem Menſchen herausſchaffen, dieſe Art von Wehrbarkeit aber ganz auf das geiſtige Gebiet überpflanzen. Seine wertvollſten

Schriften heißen „Profeet en Volksnood" — sich gegen die Verbürgerlichung und Materialisierung der amtlichen Landeskirche wendend — und „Tweerlei Revolutie", worin dem irdisch-parteipolitischen ein metaphysischer Sozialismus entgegengestellt wird und die Lösung der geistigen Revolution in dem Satze formuliert wird: „Das Leben der Welt müssen wir von innen heraus umschaffen." Auch arbeitet B. de Ligt am Organ der internationalen antimilitaristischen Vereinigung „De Wapens neder" (15. Jahrgang) mit, worin kürzlich mitgeteilt wurde, daß seit 1915 in Holland mehr als 600 Männer gefangengesetzt worden sind, weil sie sich aus Gewissensgründen weigerten, Soldat zu werden; der Unterstützungsfonds der Vereinigung zahlte an die Familienmitglieder der Gefangenen annähernd 80000 Gulden aus.

B. de Ligt ist nicht der einzige, der in Holland zum Sozialismus aus religiösen Bedürfnissen kommt; wie in flämisch Belgien die niedere katholische Geistlichkeit, so sind in Holland die reformierten ländlichen Predikanten vielfach die besten Verstehen und Verkünder des revolutionären Ideals. Eines der hauptsächlichen Bücher des Sozialisten Domela Nieuwenhuis, dessen Begräbniszug im vorigen Jahre von Abertausenden Leidtragenden mit roten Fahnen begleitet war und der seinerseits aus dem Pfarrerstande herkam (1870 hatte er in seiner Gemeinde Harlingen einen „Friedensbund" gegründet), trägt den kennzeichnenden Titel: „Van Christen tot Anarchist". B. de Ligt nennt eine Sammlung seiner seelsorgerischen Vorträge: „Christen-Revolutionair — over het dramatisch Charakter van den Godsdienst". Schon hieraus erhellt, daß der Sozialismus der holländischen Intellektuellen ganz andere Quellpunkte hat als der Sozialismus der aktuellen Parteiführer. Sie stehen Tolstoi näher als Bakunin; das Kommunistische Manifest bedeutet ihnen weniger eine Forderung ökonomischer Gerechtigkeit als allumfassender Menschenliebe. Eine Verschwisterung vom Christentum und Sozialismus greift Platz, die sich augenblicklich nirgendwo in West-Europa ähnlich innig, ähnlich radikal gesinnt ausgebildet findet.

Aus Naturanlage, und da die holländischen Intellektuellen Schüler der deutschen idealistischen Philosophie sind, ist die Philosophie, der sie zuneigen, die des Pessimismus. Von ihr aus führt der Weg zum Trostbedürfnis, das seine Erfüllung beim Christentum sucht. Die moralische Seite des christlichen Glaubensbekenntnisses leitet zum Sozialismus, der die Societas will und spricht: das Deine ist nicht das Meine, aber das Meine ist das Deine. So ist dieser Sozialismus nicht aus Ressentiment umstürzlerisch, sondern weil er alle Dinge am absoluten Maßstabe mißt; dieser ist das Göttliche, die Güte, die Liebe.

Lodewyk van Mierop kommt es in seinem Buche „Geestelik Revolutionair" (Verlagsgesellschaft „de Waelburgh", Blaricum) darum hauptsächlich auf die revolutionäre Schaffung eines geistigen Seinszustandes auf Erden an; ohne dieses Endergebnis verfehle jede Besserung der realen Lebensbedingungen ihren Sinn und Zweck. Er wendet sich gegen die 2. Internationale und deren naturalistisch-materialistische Welt- und Glücksanschauung. „Die alte Internationale ist wohl der Form nach revolutionär gewesen, aber im Wesen war sie es noch nicht. Deswegen war ihr die Kraft entnommen, um beim Ausbrechen des Weltkrieges durch die revolutionäre Gemeinschaft an die Öffentlichkeit zu treten. Irrtümlich nahm sie die revolutionäre Idee nur im Sinne des Abbrechens und Vernichtens; sie ist aber vielmehr aufbauend, nämlich in der reinen Luft und auf dem wahren Untergrunde wahrhaftig menschlicher Grundsätzlichkeit." Der Staat muß bekämpft werden, sofern er Klassen- und Herrschaftsorganisation ist. Nietzsches Forderung nach freier Entwicklung des Individuums

widerspricht nicht dem Sozialismus, bezeugt und bestätigt ihn vielmehr. Ebenso muß die amtliche Landeskirche bekämpft werden. „Das offizielle Christentum hat mit dem Dienste des Gott-Menschen — eine Art neuen Heroenkultus — zugleich das eigene Menschsein verfälscht und zurechtgestützt." Zu Zehntausenden haben die offiziellen Kirchendiener während des Weltkrieges in beiden Lagern mitgekämpft. Gegen den Militarismus, gegen den Kapitalismus fordert aber gerade Christus alle Widerstandskraft heraus. Ihn, den echten Christus und das in ihm verkörperte revolutionäre Prinzip müßten die Zeitgenossen wieder hervorholen und nicht zwischen sich und der Lehre einen Unterschied machen; vielmehr müsse jedermann ein Christus werden.

Die revolutionäre Gesinnung, die auch auf ihrer untersten Stufe nichts ist als Erlösungsverlangen, nimmt auf dieser höchsten Stufe den urchristlichen Kampf selbst mit Gott auf, nicht um ihn aus der Welt zu schaffen, sondern um ihn aus der Starre, womit die bürgerlich kultische Jungenfrömmigkeit ihn überzogen hat, wieder auf und wach zu schütteln. Lodewyk van Mierop umkreist dieses Mysterium der revolutionären Wiedererweckung Gottes im Menschen andauernd, B. de Ligt berührt es, wenn er einer seiner Ansprachen den Titel gibt: „Die Utopie als Weltbewegerin"; aber am hartnäckigsten und leidenschaftlichsten predigt die sozialistische Gottgläubigkeit doch H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga, ein vor wenigen Monaten verschiedener Pfarrer in Jutphen, Weltweiser von enzyklopädischer Belesenheit und Verfasser zahlreicher philosophisch-theologischer Schriften.

Van den Bergh van Eysinga war Mitglied der offiziellen sozialistischen Partei, verließ diese aber vor Jahren, enttäuscht über das Ungeistige des Parteibetriebes. Mit dem Ausbrechen der russischen Revolution wurde seine Anteilnahme an den Tagesgeschehnissen wieder größer. Er schrieb das Buch: „Revolutionäre Kultur", in welchem das bedeutendste holländische Bekenntnis zum Kommunismus vorliegt. War sein Anfang individualistisch gewesen und hatte van Eysinga in der Predigtsammlung „Het Weidsche Ornoat" noch die Annahme verteidigt, daß alle Kultur auf Minoritäten ruhe, so verläßt er später mehr und mehr die romantische Heldenverehrung und löst z. B. in dem Buche „Het Christus-Mysterie" nicht nur die Figur des geschichtlichen Christus, sondern auch alles eindeutig-persönliche Beiwerk der Legende auf; den Ursprung des Christentums entwickelt er vielmehr aus den verschiedenen abstrakt-astrologischen Glaubensüberzeugungen des Altertums. So bedeutet ihm schließlich das Evangelium keine Tatsachenüberlieferung, sondern ein „durch Gott an die Menschheit geschenktes Gedicht".

Gegen Marx hatte er sich bereits in dem Buche „By Denkers en Dichters" gekehrt, in dem er die Richtigkeit von dessen wirtschaftsbiologischen Feststellungen vollkommen gelten ließ, aber Fälle über Fälle zitierte, wo der Geist selbstherrlich schalte, erfinde, erforsche und dies nicht unter dem Zwange sozialer Klassenbestimmung. Es schien ihm ein Fehler, daß im Kommunistischen Manifeste alles auf Optimismus und Lebensvertrauen gegründet war, wogegen er das Gelingen einer ausgeglichenen Kultur nur als äußersten Glücksfall, als ein dem Nichts und dem Chaos abgerungene kurze Ausnahmeherrlichkeit betrachten konnte. Den Gedankengang des Kommunismus nach dieser Seite hin zu vertiefen, seine Stützpfeiler ins Tragische zu versenken, darin sah er seine Aufgabe. Er löste sie mit der Abhandlung über die Möglichkeiten und Verwirklichungszweige revolutionärer Kultur auf dem Gebiete der Theologie, Moral, Ästhetik, Politik, Pädagogik, Wissenschaft. Das Vorwort dieses Buches lautet: „In einer Zeit wie der unsrigen, wo die Welt sich umkehrt und erneuert, ist der Mangel

an Einſicht und wahrhaftigem Opferwillen entſetzend. Sowohl die Bourgeoiſie, die in dieſem Buche wiederholentlich angeklagt wird, wie die Arbeiter ſtehen ferne von höherer und reinerer Gemeinſchaftlichkeit. Die Revolution kommt und iſt ſchon da, aber zu brechen und zu ſchleifen vermag ſie nur, wofern ſie ſich aus dem Geiſt heraus vertieft. Auch die Arbeitseinſtellung, welche über die ganze Erde hin die Betriebe Halt machen ſah, heiſcht eine ſo große Selbſtverleugnung, einen ſo unſäglichen Idealismus, daß man vorläufig davon noch weit entfernt ſteht; iſt ſie aber das Mittel, welches eine neue Ordnung der Dinge ſchaffen ſoll, ſo muß ihr eine menſchliche Erziehung vorangehen, die aus dem Denken und der Religion und aus dem lange vergeſſenen Chriſtentum ſtammt. Dieſes Chriſtentum muß freilich zu ſeinen urſprünglichen Vorſätzen zurückkehren; es muß revolutionär ſein und wagen, der Welt zu widerſtehen; dieſe liegt allezeit im Argen und keine Rettung gibt es als aus dem himmlichen Königreiche."

Van Eyſinga verkündet einen noch reineren Kommunismus als den der Moskauer 3. Internationale. Die Demokratie iſt für ihn unhaltbar, ebenſo aber auch terroriſtiſche Umſturzhandgriffe. Unerbittlichkeit des Geiſtes genügt; ſie wird die Welt überwinden. „Der Kommuniſt und Revolutionär, der ſich mit der Menſchheit verbunden weiß und im göttlichen Subjekt ſeine Heimſtätte hat, fühlt ſich erhaben und ſtark . . . Nichts liegt uns ferner als die Erwartung eines Heilsſtaates im bürgerlichen Sinne. Der Kommunismus kommt nicht zur Vergrößerung der Luſt; er iſt erwünſcht aus dem Geſichtspunkte des Fortſchritts; er formt einen edleren Menſchenſchlag; dieſer aber wird empfindſamer werden für andere, feinere Schmerzen als die meiſten bis jetzt kennen: nicht mehr das oft ſo unnütze, das fahle graue Leiden, ſondern eine edlere Betrübnis, die das Tragiſche aller Dinge fühlt. Und es iſt tragiſch zu erkennen, daß dem Aufſtieg der Niederſtieg folgt, daß die Erde vorbeigeht, daß ſie in die Sonne ſtürzt und daß ſie, noch vorher, verdorrt und vergletſchert; und dann wird der Geiſt aufs neue Erlöſung nötig haben, und die wird allein zu finden ſein im göttlichen Selbſt, das im Kreislauf der Welten ſeinen unenträtſelbaren Zielen nachſtrebt."

Tönen ſo Schwärmerworte? Entſprechen dieſe Klänge nicht vielmehr Gedanken und Hoffnungen, die außerhalb der Parteipolitik heute allerwege ſich regen und ſich formulieren? Sie in die nächſte Berührung mit den Fragen des politiſchen Alltags zu bringen, das haben, wenigſtens innerhalb des weſteuropäiſchen Kulturkreiſes, noch nicht viele Geiſter gewagt. Hierin liegt das mindeſtens philoſophiſche Verdienſt der revolutionären holländiſchen Intellektuellen, die allein durch ihr Auftreten die eingebürgerte Legende Lügen ſtrafen: Holland ſei das Land nackteſter, angepaßteſter Weltgläubigkeit.

Im Haag F. M. Huebner

Die Urſachen der Arbeitsloſigkeit und die Arbeitsloſenverſicherung

Die Gründe, die zur Aufrechterhaltung der Erwerbsloſenunterſtützung zwingen, ſind im allgemeinen nicht genügend bekannt. Die Bevölkerung weiß zwar über die Ziffern der Arbeitsloſigkeit aus den Veröffentlichungen der gemeindlichen Arbeitsnachweiſe Beſcheid, ſie kennt auch die Höhe der ausgezahlten Unterſtützungsſummen, über die tieferen Urſachen der Unterſtützung aber macht ſie ſich kein klares Bild. Namentlich die Landbewohner ſind aufgebracht gegen die ſtädtiſchen Arbeitsloſen, die „Faulen", die ſich nicht zu

regelmäßiger Arbeit verstehen wollen und die durch Erwerbslosenunterstützung und Gelegenheitsarbeit sich hohe Einnahmen verschaffen. Auch die Behörden werden geschmäht, die diese „Gesellschaft" nicht zur Arbeit zwingen. Zuletzt wird die Regierung verantwortlich gemacht, die doch nur größtenteils die Steuern zur „künstlichen" Züchtung von Arbeitlosen verschwende.

Zugegeben, daß in den ersten Monaten der Revolution unter dem Drucke politischer und unpolitischer Machtmittel die Höhe der Erwerbslosenunterstützung eine mehr als entgegenkommende war, so ist doch mit der Rückkehr geordneter Verhältnisse eine entscheidende Wendung zum Besseren eingetreten. Aus den jetzigen Mitteln der Erwerbslosenunterstützung kann kein Mensch leben. Wer die abgehärmten Gesichter der Arbeitsuchenden in den städtischen Arbeitsnachweisen sieht, wer ihre ängstlichen Bitten um Arbeit hört, wer sich des ganzen Elends dieser Arbeitsbereiten bewußt wird, wird mit dem Vorwurfe der „Faulheit" vorsichtig sein. Die Arbeitslosigkeit ist keine Pfründe mehr, sie ist eine bittere Not geworden.

Die Zahl der Vollerwerbslosen ist im Laufe des Frühjahrs und eines Teiles des Sommers zwar zurückgegangen. Sie hatte am 15. Juni 1920 für ganz Deutschland 270000 erreicht. Seither aber ist sie wieder erheblich gestiegen. Am 1. September hatte sie die Höhe von 419785 abermals erreicht. Die Erwerbslosen verteilen sich auf die Länder in verschiedenem Maß. Die höchsten Ziffern weisen die Industriegebiete auf: Sachsen, Rheinland-Westfalen, Hamburg und Groß-Berlin. Vor allem in Sachsen ist wegen der langen Dauer der Arbeitslosigkeit (Textilgewerbe, Hausindustrie!) in manchen Bezirken eine vollkommene Verarmung eingetreten. Man erinnere sich des Aufrufs zur Unterstützung der hungernden Kinder im Erzgebirge. Er steht damit in ursächlichem Zusammenhang.

Neben diesen Vollerwerbslosen fallen etwa 100000 „Kurzarbeiter" der Erwerbslosenunterstützung zur Last: Arbeitnehmer, die infolge der Reichsverordnungen über Einstellung und Entlassungen von Arbeitern und Angestellten vom 4. und 24. Januar 1919 bei verkürzter Arbeitszeit weiterbeschäftigt werden müssen. Sie haben entweder als Kriegsteilnehmer ein Anrecht, in denjenigen Betrieben weiterbeschäftigt zu werden, in denen sie schon vor Kriegsausbruch beschäftigt waren, oder ihre Unternehmer sind bei ungenügenden Aufträgen zu einer Arbeitsstreckung mit entsprechender Verkürzung der Arbeitszeit gehalten.

Man hat an diesen „Arbeitsverordnungen" scharfe Kritik geübt. Ihre Wirkungen wurden als unerträgliche Belastungen der Wirtschaft hingestellt. Tatsächlich sprechen nicht nur sozialpädagogische Gründe für die Verordnungen, auch aus politischen Rücksichten war es geboten, die Zahl der Nichtstuer nach Kräften abzumindern: Man erinnere sich der Erwerbslosenkongresse, erinnere sich ihrer radikalen, maßlosen sozialpolitischen Forderungen.

Auch heute noch läßt sich die Zahl der Kurzarbeiter wenig verringern. Bei ungenügender Beschäftigung sind die Betriebe auch jetzt noch stark mit Arbeitskräften übersetzt. Die unausbleibliche Folge ist die Kurzarbeit.

Der Umfang der Arbeitslosigkeit ist noch weit größer als er in den vorgenannten Erwerbslosenziffern in die Erscheinung tritt. Die Zahl der Arbeitsuchenden betrug im Juli 1 1189112. Hierunter waren 834731 Männer und 284181 Frauen. Der Unterschied zwischen der Zahl der Arbeitsuchenden und der Zahl der aus Mitteln der Erwerbslosenfürsorge Unterstützten erklärt sich aus der Tatsache, daß ein großer Teil, insonderheit der geistigen Arbeiter (Schriftsteller, Künstler, Gelehrte, Architekten,

Ingenieure, Techniker usw.) es immer noch vermeidet, die öffentliche Unterstützung in Anspruch zu nehmen. Aus Gründen, die in den persönlichen Vermögensverhältnissen liegen — manch einer zehrt noch von einem kleinen ersparten oder ererbten Kapital — oder aus Gründen der Scham.

Das Überangebot an Arbeitskräften aber erklärt sich aus viererlei Ursachen:

1. Aus dem Zustrom minderwertiger Arbeitskräfte zum Arbeitsmarkt, die nicht sofort und nicht überall unterzubringen sind;

2. Aus dem Berufs- und Arbeitswechsel solcher Arbeitskräfte, die vor dem Kriege in ihrem Berufe gleichmäßig beschäftigt waren;

3. Aus der gegenwärtigen Wirtschaftskrisis und

4. aus der Rückwanderung von Auslandsdeutschen, Flüchtlingen und anderen deutschen Staatsangehörigen aus dem besetzten Gebiet.

Unter die erste Gruppe fallen die Kriegsverletzten und diejenigen, die infolge Unterernährung, Erkrankung (Grippe, Tuberkulose) nicht in der Lage sind, ihrem früheren Berufe nachzugehen und auch nicht jedwede neue Arbeit annehmen können. Die Zahl der um mehr als 50 Proz. in ihrer Erwerbsfähigkeit Schwerbeschädigten beläuft sich auf etwa 368000. Nach der Berechnung des Präsidenten des Reichsamtes für Arbeitsnachweis, Dr. Syrup, in Nr. 218 der Industrie- und Handelszeitung vom 28. September kommen von ihnen etwa 240000 Köpfe für den Arbeitsmarkt in Betracht.

Die zweite Gruppe setzt sich vor allem aus geistigen Arbeitern zusammen, auch aus Arbeitskräften aus Handel und Industrie. Die Verarmung und Proletarisierung der Künstler, der Schriftsteller, der Gelehrten, der Musiker, der Rechtsanwälte, der Ärzte ist bekannt. Sie ist nur noch in beschränktem Maße aufzuhalten. Tausende von geistigen Arbeitern bevölkern heute schon den Arbeitsmarkt. Weitere Zehntausende werden ihnen in kurzer Zeit folgen.

Im Gewerbe aber ist nach Abzug der Arbeitsplätze in den abgetretenen Gebieten ein Ausfall von rund 627000 Arbeitsplätzen zu verzeichnen: eine Zahl, die auf seiten der „Nachfrage" für die gewerblichen Arbeiter, geschweige denn für die geistigen Arbeiter nicht mehr in Betracht kommt.

Der 3. Gruppe, den aus Gründen der Wirtschaftskrise Arbeitslosen, sind in der Hauptsache die Angehörigen des Baugewerbes, der Textilindustrie, aber auch weite Kreise der Kunstgewerbetreibenden und der Luxus- und Modegewerbe zuzurechnen. Die Gründe der Wirtschaftskrise und also der hieraus folgernden Arbeitslosigkeit sind gleichfalls bekannt. Sie sind in einem Berichte des wirtschafts- und sozialpolitischen Ausschusses des Reichswirtschaftsrates erst kürzlich zusammengefaßt.

Die Zahl der zur 4. Gruppe von Arbeitslosen, den Flüchtlingen und Auslandsdeutschen usw. Gehörigen wird auf etwa 800000 geschätzt. Unter ihnen sind Beamte und Angestellte des Reiches und der Einzelstaaten, die aus den abgetretenen Gebieten eingewandert sind oder noch einwandern werden. Neben der großen Zahl der Anwärter auf den Beamtenberuf belasten auch sie vor allem den Arbeitsmarkt für geistige Arbeiter.

Als entlastend für den Arbeitsmarkt kommen lediglich die Wanderarbeiter in Betracht. Die Industrie bietet für ausländische Industriearbeiter keinen Raum, und auch die Landwirtschaft ist nur für etwa ein Fünftel der 1913 beschäftigten aufnahmefähig, für wenige Zehntausende.

Wenn dennoch der Arbeitsmarkt für ländliche Arbeiter nicht immer günstig ist,

so hat dies seine Ursache in den Einschränkungen, die auch die Landwirtschaft sich hier und dort auferlegt. Gründe, die in den hohen Löhnen oder in der Verärgerung des Bauern über den angeblichen Leistungsunwillen der Landarbeiter liegen, aber auch die einschränkenden Bestimmungen über die Arbeitszeit sind bestimmend hierfür. Sie haben in mittel- und kleinbäuerlichen Bezirken gelegentlich die Rückkehr zur Familienwirtschaft herbeigeführt. Der Bauer hat im Kriege gelernt, mit unzureichenden Arbeitskräften auszukommen. Er setzt diese Gepflogenheit vielfach im Frieden fort.

Daß neben diesen verständlichen Ursachen auch weniger naheliegende Momente Ausdehnung und Stand der Arbeitslosigkeit z. B. bestimmen, ist klar. Soziale Spannungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern haben zu gelegentlichen Betriebsstillegungen geführt, die nicht immer in ihrem vollen Umfange aus wirtschaftlichen Motiven gerechtfertigt werden können. Das Reichswirtschafts- und das Reichsarbeitsministerium hat sich veranlaßt gesehen, dem vorläufigen Reichswirtschaftsrate deshalb eine gemeinsame Verordnung bezüglich Betriebsabbrüche und Stillegungen vorzulegen, die mit unwesentlichen Zusätzen angenommen worden ist. Sie sieht die Anmeldepflicht für den ganzen oder teilweisen Abbruch von Betriebsanlagen sowie für die ganze oder teilweise Stillegung eines Betriebes vor, sofern sie mit Arbeiterentlassungen in gewissem Umfange verbunden sind. Von der Anzeige ab läuft eine Sperrfrist, die dazu dient, für Durchführung der Verordnung den zuständigen Demobilmachungsbehörden Gelegenheit zu geben, im Benehmen mit der Betriebsleitung und dem Betriebsrat sowie gegebenenfalls mit den örtlichen und sachlichen sachverständigen Organisationen Hilfsmaßnahmen zu ergreifen, um dem Abbruch bzw. der Stillegung vorzubeugen.

Ob diese Verordnung auf den Stand der Arbeitslosigkeit einen entscheidenden Einfluß haben wird, bleibe dahingestellt. Die sachlichen, um nicht zu sagen „legalen" Gründe der Arbeitslosigkeit, die durch sie nicht gemildert werden — sie wurden oben genannt —, sind jedenfalls an sich schon groß genug, um einschneidendere Maßnahmen als jene der bisherigen Erwerbslosenfürsorge zu rechtfertigen. Solche Maßnahmen aber können nur in einer Arbeitslosenversicherung gesehen werden. Ein Gesetz über Arbeitslosenversicherung liegt deshalb dem Reichsrat vor.

Nach ihm sollen etwa 10 Millionen Menschen in die Versicherung einbezogen werden: Alle Arbeiter, Gehilfen, Gesellen, Betriebsbeamte, Werkmeister, Handlungsgehilfen und ihnen gleichstehende Personen, die Bühnen- und Orchestermitglieder sowie die Schiffsbesatzungen. Nicht einbezogen sind die Dienstboten und landwirtschaftlichen Arbeiter, deren Beiseitelassung mit dem andauernden Mangel an landwirtschaftlichen Arbeitern und Dienstboten gerechtfertigt wird. Anspruch auf Rente hat bei unverschuldeter Arbeitslosigkeit grundsätzlich jeder arbeitsfähige Versicherte, der innerhalb der letzten 24 Monate mindestens 26 Wochen Beiträge geleistet und innerhalb dreier Tage nach Verlassen seiner letzten Arbeitsstätte durch den Arbeitsnachweis keine passende Arbeit gefunden hat. Die Rente kann bis zur Höchstdauer von 26 Wochen gewährt werden und entspricht dem jeweiligen Ortslohn. Die Mittel sollen zu einem Drittel von den Arbeitgebern, zu einem Drittel von den Arbeitnehmern und zu je einem Sechstel von Reich und Gemeinden aufgebracht werden. Als Träger der Versicherung sind die zu Krankenverbänden vereinigten Krankenkassen des Bezirks gedacht.

Mit diesem Entwurfe, der hoffentlich bald Gesetz werden wird, ist Deutschland in die Reihe derjenigen Staaten eingerückt, die lange schon eine Arbeitslosenver-

sicherung haben. England hat mit dem zweiten Teile der Insurance-Act schon 1911 die Arbeitslosenversicherung geregelt, Dänemark, Norwegen, die Schweiz sind in kleinerem Rahmen schon vor dem Kriege vorangegangen, und nach dem Kriege sind selbst Deutsch-Österreich und Italien dem Deutschen Reiche zuvorgekommen.

Es ist selbstverständlich, daß die Arbeitslosenversicherung nur im Zusammenhange mit anderen sozialpolitischen Maßnahmen wirksam werden wird. Die Kurzarbeiter, die nicht in den Genuß der Versicherung kommen, und andere Erwerbsbeschränkte bedürfen weitgehender Fürsorge durch Gelegenheitsarbeit in gemeindlichen Werkstätten und auch anderwärts; für die Nichtversicherten, wie die Handwerker und andere Kleingewerbetreibenden müssen Notstandsarbeiten bereitgestellt werden; auch Heimarbeiter und geistige Arbeiter (Schriftsteller, Gelehrte, Künstler) dürfen nicht vergessen werden. Vor allem aber wird engste Zusammenarbeit mit den gemeindlichen Arbeitsnachweisen notwendig sein, und der deutsche Städtetag hat die in dem Entwurf zutage tretende Verbindungslosigkeit zwischen den Trägern der Arbeitslosenversicherung, den Krankenkassenverbänden und den gemeindlichen Arbeitsnachweisen bereits gerügt. Aus kassentechnischen und versicherungstechnischen Rücksichten mag eine Angliederung der Arbeitslosenversicherung an die Krankenkassen ohne Bedenken sein. Doch genügt es sicher nicht, die nur *schriftliche* gutachtliche Äußerung der Arbeitsnachweise zu einer Voraussetzung der Rentengewährung zu machen. Die Lage des Arbeitsmarktes verändert sich von Tag zu Tag. Während des Schriftwechsels zwischen Krankenkassenverband und Arbeitsnachweis kann sie sich *völlig* verändert haben. Die Voraussetzung zur Rentengewährung wird im Augenblicke der Gewährung eine ganz neue sein. Nur engster Anschluß an den Arbeitsnachweis wird diesem Übelstande begegnen können. Gründe der Zweckmäßigkeit verlangen es jedenfalls, daß dem Arbeitsnachweis der letzte Entscheid, den Kassenverbänden nur die kassentechnische Durchführung übertragen wird. Wir möchten wünschen, daß an dem Entwurfe noch manches in dieser Richtung geändert wird.

Christliches III / Glauben und Schauen*

Dr. Bruno Rauecker

Man möchte sich oft an den Kopf greifen und fragen: Wie ist es nur möglich, daß in den entscheidenden Fragen religiöser Bestimmtheit fast keine Übereinstimmung herrscht? Obwohl gewisse „Grundwahrheiten", bei denen man sich nichts denken kann, mit zäher Energie festgehalten werden, finden wir in dem, was uns wirklich bewegen könnte, den allergrößten Wirrwarr. Selbst das katholische Sonderheft der „Tat", innerhalb dessen man doch starre und starke Einheitlichkeit vermuten sollte, enthält ein reichlich Teil davon. Viel interessanter als eine Schematisierung des Gebets, die ja doch stets abstrakt bleibt, ist die Frage, ob die Romantik etwas Christlich-Urlebendiges oder ein Abfall ist. Hier widersprechen sich die Urteile (S. 42 und 56) absolut. Oder während Funk (S. 52) die Häufung der heidnischen Elemente katholischer Volksreligion bedauert, lobt Matthießen (S. 70 f) dieselbe. Fischer polemisiert (S. 43) gegen Mumbauer (übrigens einen anderen Mitarbeiter), weil dieser eine Beeinflussung der katholischen Entwicklung durch die Reformation leugne. Und Mumbauer lehnt (S. 27) Hefele wegen seiner Verzerrung der katholischen Sittenlehre ab. Auch hier: so viel Köpfe, so viel Sinne.

Man sieht: Wirrnis überall. Und das nennt sich Einheitskirche! Im Protestantismus ist das alles qualitativ ebenso schlimm, quantitativ wegen seiner viel größeren

* Im Anschluß an das Juniheft, Seite 240.

Differenziertheit viel ſchlimmer. Da muß von Grund auf, aber wirklich von Grund auf erſt einmal neu geſehen, dann neu aufgebaut werden. Nicht in der Form Hans Wittes, indem man ein neues Lehrgebäude zuſammenzimmert, nur etwas vorſichtiger, als man es früher tat; nicht in der Form gewiſſer ſogenannter Religiös-Sozialer, die mit Feuereifer alles auf Gott, den „ganz Anderen" laden und den Menſchen als reine Leere, abſolute Paſſivität, bloßes Warteobjekt fordern, von Gott dann doch allerhand ausſagen und gar nicht merken, wie gar menſchlich ſolches Tun iſt (und es handelt ſich hier um Tun); nicht in der Form einer Lehre überhaupt, ob ſie nun einen Extrakt des Alten braut oder wie Göhre in „Der unbekannte Gott" neue Religion „ſchafft", nicht in den Formen, von denen allen hier, wollten wir vollſtändig ſein, noch zu reden wäre.

Wir müſſen, um es auf eine Formel zu bringen, nicht ſo ſehr das Warten, ſondern das Verweilen in der eigentlichen Spannungsſphäre des Lebens lernen. Das „Warten" iſt eine pſychologiſch infizierte Funktion: es könnte auch aus praktiſcher oder theoretiſcher Enttäuſchung kommen! Es könnte auch aus dem Allzu-Menſchlichen geſpeiſt werden, alles mutwillig auf eine Karte zu ſetzen, auf den Gott, der einmal, allein und plötzlich (wann und wie?) allen menſchlichen Anſtrengungen zum Trotz ſich durchſetzt und ſein Reich ſchafft ...

Beſſer wäre uns ein ſtilles und ſtarkes Verweilen in jenen grundlegenden Lebensdingen, ohne gleich nach einer Wahrheit und einer vollkommenen Rundung weiterzuſtürzen. Jene Grundſpannung kann natürlich von den verſchiedenſten Kategorien aus verſtanden werden. Es wäre möglich, die Begriffspaare Wahn und Wiſſen, Leben und Geſtaltung, Inſtinkt und Theorie (auf deutſch Betrachtung, vielleicht im Sinne Goethes: nur der Betrachtende hat Gewiſſen), Geſetz und Liebe, Vorbereitung und Vollendung, Anbetung und Freiheit als Ausgangspunkt zu nehmen, um zur Grundfrage vorzudringen. Sie alle würden ſchließlich konzentriſch dahin führen müſſen — vorausgeſetzt, daß man nicht gleich in ein Begriffsgebäude, das dann als das „Weſen des Chriſtentums" empfohlen wird, überſpringt, ſondern wirklich in ganzer Beſinnung weilt und verweilt, bis das Lebendige darin anfängt, ausgeſchöpft zu werden. Sonſt könnte es ſein, daß man ſchöpft und ſchöpft und kommt nicht vom Flecke.

Wir wollen hier einmal das Begriffspaar Glauben und Schauen in den Vordergrund ſtellen, das uns ebenfalls Weſentliches offenbaren kann und nicht etwa für zentraler als all die anderen gelten ſoll.

Um Mißverſtändniſſe zu vermeiden: Dieſe Sache mit den Begriffspaaren iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob uns immer der eine der beiden Begriffe, z. B. Liebe, Vollendung, Anbetung (oder Freiheit, je nachdem) im Gegenſatz zum anderen das Weſen des Chriſtentums darſtellen ſolle. Im Gegenteil: Es iſt anzunehmen, daß die beiden zwei zuſammengehörige Pole bilden, in deren lebendiger Spannung erſt die Fülle des Ganzen ſich erſchöpfen kann, ebenſo wie auch für die Elektrizität erſt der negative und poſitive Pol ein Zuſammenhängendes, Ganzes, mit der Möglichkeit des aktuellen Lebens ergeben. Es handelt ſich alſo nicht um die Ausſpielung des Glaubens gegen das Schauen, wozu der Proteſtantismus neigt, noch um die Überordnung des Schauens über das Glauben im Sinne aller Gnoſis und der katholiſchen Myſtik, ſondern „nur" darum, einen Schlüſſel zu gewinnen, um den Weg zum lebendigſten Verhältnis, in dem Glauben und Schauen ſtehen können, zu eröffnen.

Das heißt alſo: zu dem Verhältnis, das der „chriſtlichen Haltung" am meiſten

adäquat ist. Auch darüber, ob es eine solche christliche Haltung überhaupt gibt, befindet sich die Theologie in einer unheimlichen Wirrnis. Wir werden darüber im letzten Abschnitt noch zu sprechen haben. Für jetzt sei nur vorbereitend gesagt, daß derjenige, der nicht, unbeschadet aller Universalität des Christlichen, auch eine spezifisch von anderem unterschiedene christliche Haltung annimmt, sich einer Begriffslüge schuldig macht, wenn er den Begriff „christlich" überhaupt verwendet. Vermutlich liegt diese christliche Haltung im Leben aus dem Opfer und in einer eigentümlichen (freilich undefinierbaren) Stellung zur Wirklichkeit und zur Verwirklichung. Womit natürlich nicht gesagt ist, daß alle Menschen oder alle Kirchen, die sich christlich nennen, an dieser spezifisch christlichen Haltung teil hätten.

Das Wort des Paulus, 2. Kor. 5, 7: „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen" ist ein Fingerzeig. Aber freilich muß es ausgedeutet werden. Der unmittelbare Zusammenhang, wonach das Schauen durch die leibliche Gebundenheit verhindert wird, stimmt zwar auch mit anderen Worten, z. B. daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erwerben können (1. Kor. 15, 20), überein, genügt aber nicht als Kennzeichnung für die Totalität paulinischer, geschweige denn christlicher Gedanken überhaupt. Adam (von uns symbolisch verstanden) hatte auch einen Leib und konnte doch Gott „schauen". Und daß Leib gleich Sünde sei, ist doch nur eine Voraussetzung der Heilslehre des Paulus, aber von ihm nie bewiesen.

Als Fingerzeig ist aber das Wort aus folgenden Gründen wesentlich (ich kann hier nur skizzieren):

1. Es handelt sich um eine Anerkennung der Gebundenheit und damit der Wirklichkeit, in der wir uns als Menschen einfach vorfinden, ob wir wollen oder nicht. Wenn wir uns bescheiden mit dem Glauben und auf das Schauen, also die Vollkommenheit im Sehen, Erkennen, Wissen, Systematisieren, Fühlen, rein verzichten, so ist das wahre christliche Demut, wirkliches Opfer und eine viel stärkere Metanoia (Sinnesänderung, Buße), als wenn wir heuchlerische Phrasen von Erbsünde, Sündenleid und Sündenschuld machen und anderen aufzwingen. Dies absolute Ferne sein von Gott, solange wir im Leiblichen und Zeitlichen sind, dies sich nicht Herandrängen an Gott wie die Mystiker und Ekstatiker (dessen sich auch Paulus ab und zu vermaß), das ist „christlicher" Verzicht, Wandeln am Abgrund und am Nichts, in dem alle Christen von Jeremias bis Kierkegaard, von Christus bis Nietzsche wesentlich verwandt sind.

2. Dies Verhältnis von Glauben und Schauen ist aber nicht als Stufenverhältnis, als Entwicklungsgeschichte aufzufassen. Das gibt Täuschungen. Die beiden sind ja gar nicht miteinander verwandt, als ob das Schauen aus dem Glauben wie die Frucht aus der Blüte hervorgehe. Vermutlich werden wir etwas „ganz Anderes" schauen als wir „geglaubt" haben. Die beiden Dinge bedeuten keine zeitliche Abfolge, keine „Abwechslung", sondern sie symbolisieren die tiefsten Einstellungen des Menschen zum Dasein und zur Zukunft (d. h. zur Verwirklichung) psychologisch, aber eben nicht nur psychologisch, sondern weit darüber hinaus wesentlich.

3. Das ist nun das Wesentliche und das Tragische zugleich, daß wir diese zwei Seiten des Daseins ganz deutlich spüren und wissen, daß wir Menschen der Koinzidenzpunkt sind, nach dem sie streben, das Schlachtfeld, auf dem sie kämpfen wollen, daß aber das Schauen unmöglich über das Glauben (die Liebe über das Gesetz, das Wissen über den Wahn, die Freiheit über die Anbetung) siegen kann. Es ist darum reine unfruchtbare Abstraktion, das eine, das Schauen für voll-

kommener zu bezeichnen als das andere, den Glauben. In unserer Wirklichkeit, die uns einschließt, ist das nicht der Fall. Der Begriff „vollkommen" darf überhaupt nicht relativ gebraucht werden, es handelt sich hier um etwas qualitativ und absolut Verschiedenes, das Schauen spielt sich (auch das ist freilich schon, leider unvermeidliche, Abstraktion) in einer anderen Welt ab als das Glauben. Wir leben in dieser Welt, sie umgibt uns, aber das Tragische ist, daß wir nichts von ihr spüren, wissen — und auch nicht ahnen können, womit die Romantiker sich so schön über das Problem hinwegtäuschten. Diese Spannung als einen Opfergang auszuhalten, ist die Tragik christlicher Haltung. An die Verwirklichung des „Reiches Gottes" zu glauben, obwohl in der völlig anerkannten, ernst genommenen, nicht buddhistisch als Schein erklärten Wirklichkeit nichts, aber auch gar nichts dazu berechtigt, ist die mindestens ebenso große Tragik christlichen Glaubens. Nichts zu behaupten über Sinn und Wesen des zu Schauenden, sondern in Schweigsamkeit darum zu ringen, ohne Aussicht auf Erfolg und Macht, das ist unser Los, und es freudig zu tragen, das macht uns zu wahren und wahrhaften Menschen. Mögen die Theosophen und Anthroposophen schon jetzt die Welt des Schauens vermeintlich — schauen, wir wissen, daß wir auf dem Wege der Bescheidung und der tragischen Bindung diesem Reich des Schauens — man verzeihe einen ganz kleinen Pharisäismus — mindestens ebenso nahe sind.

Hans Hartmann

Hans Blüher: Die Aristie des Jesus von Nazareth Philosophische Grundlegung der Lehre und der Erscheinung Christi (Christologie) Verlag Kampmann & Schnabel Prien (Obb.). 1921. Selbstanzeige.

Wer, das Auge auf die Wissenschaft gerichtet, den Zustand der heutigen Theologie und ihrer Problemstellung betrachtet, der findet, daß sich soeben der Endkampf zwischen zwei Auffassungen abspielt, die fast zwei Jahrhunderte die Gemüter beschäftigt haben: der orthodoxen und der liberalen. Ein besonders scharfes Auge wird sogar beobachten können, daß dieser Gegensatz heute keine Wirksamkeit mehr hat, daß er sich leerlief, und daß in den letzten Jahren ein neues Gegensatzpaar aus dem Kampffelde herausgesprungen ist: die eschatologische und die entologische Schule. Eigentliches Thema der christlichen Theologie war ja stets Christus und nicht Gott, und die Gestalt Christi hat sich heute polaristisch gespalten in die eine der eschatologischen Schule (Joh. Weiß, Albert Schweitzer), in der Christus als der Verkünder eines rein außerweltlichen messianischen Reiches erscheint, und den der entologischen, das heißt der alten liberalen, die in Christus nur den Prediger der inneren Seligkeit des Himmelreiches sieht.

Dieser letzte Ausläufer des christologischen Streites spielte sich nur auf dem protestantischen Flügel der Theologie ab, denn nur im Protestantismus kommt das Prinzip der reinen wissenschaftlichen Forschung vor. Der protestantische Mensch war überhaupt der Träger jener vorbehaltlosen und kühnen Forschung, die vor nichts zurückschreckte — auch nicht vor der Vernichtung ihres Gegenstandes. Und wenn man die eben genannten Endkampftheorien über das Leben und die Lehre Christi zu Ende denkt: so ist der Gegenstand vernichtet. Das Bild Christi zerschellt sowohl vom Standpunkte der „konsequenten Eschatologie" aus, wenn man die evangelische Überlieferung und ihre Hintergründe prüft, und das Bild Christi zerschellt auch, wenn man den Vertretern der Innerlichkeitslehre recht zu geben versucht. Die katholische Kirche hat eine unabhängige Wissenschaft vom Typus des deutschen Protestan-

tismus nicht. Dagegen iſt ſie die einzige Macht, die an ihrer bedeutſamſten Stelle (die nicht die politiſche und überhaupt keine offizielle iſt) ein wirkliches Wiſſen über Chriſtus und damit über den Weltablauf beſitzt. Dieſes Wiſſen aber iſt nicht lernbar und läßt ſich überhaupt nicht in den proteſtantiſch-rationalen Wiſſenſchaftsbegriff des neunzehnten Jahrhunderts überſetzen. Jener Wiſſenſchaftstypus der Aufklärung iſt demokratiſch, der jener internen katholiſchen Kreiſe legitimiſtiſch. Und der Chriſtus dieſes Wiſſens zerſchellt nicht. — Die eigentümliche Neigung dieſes hiſtoriſch gebundenen Wiſſens iſt es nun, an den Stellen, wo es, aus ſeiner wortloſen Internität heraustretend, öffentliche Lehre wird, ſich ſofort in den Dienſt des katholiſchen Imperiums zu ſtellen. Wiſſen iſt Macht; die einzig Wiſſenden waren bisher jene internen katholiſchen Kreiſe, das Wiſſen ging um die bisher mächtigſte menſchenähnliche Erſcheinung, um die Perſon Chriſti; der Proteſtantismus mit ſeiner vorausſetzungsloſen Wiſſenſchaft blieb von der Geburt bis zu ſeinem Tode unwiſſend und hat nie das leiſeſte hinzugelernt: eben weil dieſes Wiſſen nicht lernbar iſt. Er zerſchellt mit ſeiner Problematik immer dort, wo das Ereignis beginnt.

Wenn es gelingt, einen neuen Begriff von „Philoſophie“ und einen neuen Begriff von „Natur“ zu erfaſſen, ſo hebt ſich jener Gegenſatz des Wiſſens wieder auf: es entſteht eine neue Chriſtologie, die auch die Kraft hat, den Machtſtrom, der vom Wiſſen ausgeht in eine andere Richtung zu leiten. Es wiſſen wiederum die Wenigſten, daß wir heute vor der „Entdeckung der Natur“ ſtehen (Wilutzky), ſo wie man früher einmal vor der Entdeckung der Erde (nämlich daß ſie eine Kugel iſt und keine Scheibe) ſtand und vor der Entdeckung der Welt. Das heißt: es gab Zeiten, in denen man die Erde für eine auf dem Ozeanos ſchwimmende Fläche hielt, und wer das dachte, war abergläubiſch gegenüber dem Wiſſenden, der von der Kugelgeſtalt der Erde unterrichtet war; und wer nach Kopernikus die aſtronomiſche Welt für ein Schauſpiel hielt, das um die Erde kreiſte, der war abergläubiſch gegenüber dem Wiſſenden, der über die zentrale Stellung der Sonne orientiert war. Und ſo ſind auch heute alle diejenigen, die über den Charakter der Natur ſo denken, wie das neunzehnte Jahrhundert und ſeine Naturwiſſenſchaft, in einem reinen Aberglauben befangen gegenüber dem, der das wahre Weſen der Natur erkannt hat. Die Natur iſt dort zu kurz gedacht worden, genau ſo wie die Erde und die Welt: daher die Fehler und die Löcher im Weltbilde, daher der Zuſammenbruch der Religion. Die Natur aber im neuen friſch entdeckten Sinne des Wortes (die „gebärende Macht“) iſt nicht Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft (ſo wie die Erde und die Welt Gegenſtand der Mechanik und Aſtronomie waren), ſondern Gegenſtand der Philoſophie. Und damit iſt die Philoſophie zugleich auf eine neue Ebene gehoben.

Die Stellung Chriſti in dieſer Natur abzuſpüren und zum erſtenmal philoſophiſch aufzuweiſen, war die Aufgabe der Chriſtologie, von der hier die Rede iſt; die Geſtalt Chriſti, des „Menſchenſohnes“, rückt daher ſofort vom Menſchen ab; alle Mißverſtändniſſe ſeiner Lehre, ſo die vorgebliche Verkündigung der Menſchenliebe, treten völlig zurück gegenüber dem Grundereignis, das ſich in ſeinem Leben abgeſpielt hat. Chriſtus iſt eine beſtimmte Stelle „im Schickſal der lebendigen Subſtanz“, und zwar die entſcheidende. In ſeiner Lehre vom Menſchenſohn und vom äoniſchen Leben iſt das Thema enthalten, das über die Zukunft entſcheiden wird. — Die Chriſtologie iſt auf zwei großen Grundkapiteln aufgebaut; das erſte lautet: „Die primäre und die ſekundäre Raſſe, oder die Lehre von der Allogenität der Menſchheit“, und in ihm wird über das beſondere Schickſal des menſchlichen Geſchlechtes einiges ausgeſagt.

Es hat bisher nur ethnologische Rassenbegriffe gegeben: hier ist ein philosophischer; die Menschheit besteht toto genere aus zwei Rassen, die quer durch alle Völker gelagert sind, eine hohe und eine niedere, und der philosophische Erweis für ihr Vorhandensein wird an den Abdrücken ihres Wesens erbracht, so wie man den biologischen Beweis für das Dasein der Vorweltfauna an den Fußspuren im Kalk erbringt. Der „verlorene Posten der Menschheit" ist das Leitmotiv dieses Grundkapitels, ohne welches man in Zukunft schwerlich wird weiterphilosophieren können. Denn alle geistigen Güter der Menschheit haben zwei Inhaltsbedeutungen, von denen die eine, die primäre, allein wirklichen Gehalt hat, während die sekundäre von rein korruptivem Charakter ist. Die gesamte Geschichte der Menschheit stellt sich dar als ein der sekundären Rassenkorruption ausgeliefertes primäres Grunderlebnis von ursprünglich epischem Charakter. Das zweite Hauptkapitel, auf dem die Christologie ruht, lautet: „Die Lehre Christi in ihren letzten Folgen"; Christus ist kurz vor der letzten Darlegung seines Gehaltes zerschellt; wäre er nicht Christus gewesen, sondern nur ein Philosoph, so hätte seine Lehre etwa den Typus, der hier darzustellen versucht wird. Die theologia vera oder die Lehre von den Göttern als Endpunkten der Welt kreuzt sich mit der alten platonischen Ideenlehre, und an spät ausgegrabenen Papyrifetzen mit Worten Christi apokrypher Natur wird der unterirdische Zusammenhang der Lehre Christi mit der platonischen Haltung erwiesen. Die Ethik Christi wird hier zum erstenmal mit voller philosophischer Exaktheit dargestellt als rein aristokratisch ohne jenen sozialen Einschlag und ohne die asketische Tendenz, welche beide durch ein Mißverständnis hineinkamen. Die Liebeslehre Christi hat ihre Wurzeln dort, wo die antike Kulturschöpfung die ihrigen hat. — Zwischen diesen beiden Grundkapiteln ziehen sich kleinere Stücke hin, die die Aufgabe haben, das Bild Christi episch und historisch zu klären: „Die eschatologische Erwartung", „Die Himmelreichlehre", „Die Opferung des Judas Ischariot", „Christus und die Dämonischen", „Die Jüngerlehre" und eine „Kritik der Theologien" samt einer philologischen Darstellung der literarischen Überlieferung. Das Schlußkapitel lautet: „Der Apostel Paulus"; in ihm wird der Nachweis geführt, daß Paulus das Christentum in falsche Bahn gelenkt hat. Es gibt zwei Geschichten des Christentums: die manifeste, die vom Apostel Paulus begonnen und von Augustin, Origenes, Franz von Assisi weitergeführt wurde, und eine latente, die von Platon über Christus, Lionardo da Vinci, knapp an Schopenhauer vorbei in die Weimarer Gegend Deutschlands führt. Hier ist etwas von einer „prästabilierten Geographie" zu spüren. Mit diesem Generalangriff auf den Apostel schließt das Buch.

Ich möchte bemerken, daß die Christologie nicht allein entstand, sondern daß gleichzeitig neben ihr noch Werke zutage kamen, die in einer inneren Verbindung mit ihr stehen. Ich erwähne Konrad Wilugky: „Die Liebe; wissenschaftliche Grundlegung der Ethik" (Diederichs, Jena 1920) und Werner Achelis: „Die Deutung Augustins, Bischoffs von Hippo" (Kampmann & Schnabel — Prien 1921). Diese Schrift eines jungen Theologen aus der Harnackschen Schule belegt die im Schlußkapitel der Christologie vertretene Ansicht von der Falschlenkung des christlichen Phänomens durch Paulus und seine Folgen.

Neue Forschungen zur Entstehung des Christentums

Als Ergebnis eingehender religionsgeschichtlicher Untersuchungen habe ich seit 2 Jahren ein Manu-

ſkript: „Das Myſterienjudentum und die judenchriſtlichen Erlöſerideale“ abgeſchloſſen. Da es vorläufig noch nicht gedruckt werden kann, möchte ich ſchon jetzt über die Reſultate meiner Unterſuchungen folgendes mitteilen:

1. Wenn das Chriſtentum mit dem angeblich menſchlichen Erlöſergotte aus dem dogmatiſchen Nazareth in Galiläa ſteht und fällt, dann kann im 1. Jahrhundert n. Chr. von einem Chriſtentum noch nicht geſprochen werden, alſo auch nicht von einem Juden — oder gar einem Heidenchriſtentume.

2. Im 1. Jahrhundert n. Chr. kann nur, etwa im Anſchluß an den von Joſephus Flavius ſo liebevoll und vorurteilsfrei gezeichneten Eſſäerorden, von einem Myſteriumjudentume, das, beſonders nach der Auflöſung des nationalen Heiligtums in Jeruſalem, in immer ſtärkeren religiöſen Gegenſatz zur offiziellen Prieſterreligion trat, die Rede ſein.

3. Im Myſteriumjudentum ſind zwei Hauptſtrömungen genau voneinander zu unterſcheiden. Jede von beiden hat nach ihrer eigenartigen religionsdogmatiſchen Auffaſſung das entſtehende Urchriſtentum des 2. Jahrhunderts n. Chr. befruchtet oder vielmehr ſeine Entwicklung vorbereitet.

4. Das nationale Myſteriumjudentum im gelobten Lande wollte ein ganz anderes religionsgeſchichtliches Ideal verwirklicht wiſſen als das Myſteriumjudentum der jüdiſchen Diaſpora, das man kurz mit dem Ausdrucke „Das griechiſche Myſteriumjudentum“ bezeichnen könnte. Aber beide Myſterien ſtanden, wie man aus der treuherzigen, wenn auch zuweilen recht drolligen Apoſtelgeſchichte des frommen Evangeliſten Lukas deutlich erſieht, in religiöſer Beziehung in einem recht ſchroffen Gegenſatz zu der offiziellen Prieſterreligion der Hilleliten und Schammaiiten.

5. Beiden Myſterien iſt der große Erlöſergedanke, der damals förmlich in der religiöſen Luft lag, gemeinſam. Das verkörperte göttliche Sinnbild dieſes religiöſen Ideals im 1. Jahrhundert n. Chr. war der aus Chaldäa ſtammende Erlöſergott Jehoſchua, aber noch nicht der menſchliche Erlöſergott aus dem dogmatiſchen Nazareth in Galiläa.

6. Beide Myſterien, ſowohl das nationale als auch das griechiſche Myſteriumjudentum wirkten im 1. Jahrhundert n. Chr. ziemlich unabhängig voneinander und haben, wo ſie zuſammentrafen, trotz des gemeinſamen religiöſen Ausgangspunktes oft heftig einander bekämpft.

7. Gegen Ende des 1. und im Anfange des 2. Jahrhunderts n. Chr. hatte das nationale Myſteriumjudentum, vereinigt und geſtärkt im bekannten Ebionismus, entſchieden das religiöſe und geiſtige Übergewicht über das griechiſche Myſterienjudentum der Diaſpora. Mit Recht hebt Adolf Hilgenfeld es hervor, daß um dieſe Zeit der ſtark jüdiſch-national gefärbte Ebionismus nahe daran war, eine allgemeine jüdiſche Erlöſerkirche zu begründen.

8. Da traten plötzlich, etwa um die Zeit 110—125 n. Chr. unerwartete Ereigniſſe ein, welche die beiden feindlichen Myſterien in die Notwendigkeit verſetzten, einander religiöſe Zugeſtändniſſe zu machen und ſich auszuſöhnen, um vereint gegen ihre gemeinſamen Feinde, wahrſcheinlich den ſtark übertreibenden Gnoſtizismus und die Geheimlehre des weit verbreiteten Mithrakultes vorzugehen. Wahrſcheinlich waren es ſehr triftige dogmatiſche Gründe, welche die Väter des neuen Myſteriums vom menſchlichen Erlöſergotte im 2. Jahrhunderte n. Chr. veranlaßt hatten, über dieſe wichtigen religionsgeſchichtlichen Begebenheiten den undurchdringlichen Schleier der Vergeſſenheit auszubreiten.

Die Geburtsstunde des Urchristentums und somit des menschlichen Erlösergottes aus dem dogmatischen Nazareth in Galiläa hatte geschlagen. Es war das die Zeit unmittelbar vor dem großen Barkochba-Aufstande.

9. Religionsgeschichtlich befinden wir uns jetzt vor einem ähnlichen religiösen Hiatus, wie ihn nach dem babylonischen Exile die großen jüdischen Gesetzeslehrer Esra und Nehemia vorgefunden hatten. Diesem babylonischen Hiatus des 5. Jahrhunderts v. Chr. entspricht in vielen Beziehungen der urchristliche Hiatus des 2. Jahrhunderts n. Chr.

Die Zeit nach der Auflösung des nationalen Heiligtums in Jerusalem, durch die Stürme des großen Barkochba-Aufstandes begünstigt, war nämlich ein sehr günstiger Nährboden für kühne religionsgeschichtliche, religionstheoretische und chronologische Zurückdatierungen.

Davon haben die Väter des neuen Mysteriumkultes im 2. Jahrhundert n. Chr. für ihre dogmatischen Zwecke einen recht ausgiebigen Gebrauch gemacht. Viele religiöse Quellen haben sie verschüttet oder unkenntlich gemacht und so manche dogmatische Bausteine früherer Zeiten tief vergraben; aber die künftige Entwicklung konnten sie nicht verwischen. Daraus können wir, natürlich nur in sehr groben Umrissen, die Grundlinien des neuen dogmatischen Gebäudes, das sie wohnlich für das aufkeimende Urchristentum errichtet hatten, erkennen.

10. Die in den evangelischen Briefen und Trostschriften und in den unter dem Namen der apostolischen Väter erhaltenen Schriftüberlieferungen so oft und nachdrücklich betonte σάρξ Christi sowie der gnostische und auch der ziemlich weit verbreitete christliche Doketismus (Scheinleib Christi) des 2. Jahrhunderts n. Chr., bezeugen auf das unwiderleglichste, worin das neue Erlösermysterium von dem einfachen alten des 1. Jahrhunderts n. Chr. sich unterschied.

Um es mit wenigen Worten zu sagen: Der menschliche Erlösergott aus dem dogmatischen Nazareth in Galiläa vereinigte in sich das Messiasideal des jüdischen Volkes, den großen Logosgedanken der griechischen Religionsphilosophie und den uralten asiatischen und ägyptischen Volksglauben an den jung verschiedenen und wieder erwachten Naturgott.

11. Wie Esra und Nehemia ein großes dogmatisches Interesse daran hatten, den späteren Monotheismus des jüdischen Volkes, die reife und herrliche Religionsfrucht ungezählter Jahrhunderte, um etwa 1000 Jahre auf die sogenannte Sinaigesetzgebung zurückzudatieren, so war in ähnlicher Weise das geheimnisvolle dogmatische Streben der Väter der neuen Lehre vom menschlichen Erlösergotte darauf gerichtet, die Anfänge des Urchristentums um 100—125 Jahre zurückzuschieben und gegen die wirkliche religionsgeschichtliche Entwicklung zunächst Jerusalem und bald darauf auch Rom als die Zentralpunkte des neuen Mysteriumkultes allgemein betrachtet und eingeschätzt zu wissen.

In diesem religionsgeschichtlichen Zusammenhange kann man wohl mit Recht behaupten, daß die Gestalt des heiligen Apostels Paulus, wahrscheinlich eine dogmatische Schöpfung des genialen Marcion des 2. Jahrhunderts n. Chr., geschichtlich gar nicht zu fassen und zu verstehen ist. Alle dem sogenannten Heidenapostel zugeschriebenen Briefe sind, woran jetzt gar nicht mehr gezweifelt werden kann, religionsdogmatische Erzeugnisse des 2. Jahrhunderts n. Chr. und haben wohl mit dem religionsdogmatischen Paulinismus, aber gar nichts mit einem angeblichen Apostel Paulus des 1. Jahrhunderts n. Chr. etwas zu tun. Auch den berühmten Galater-

brief, den man gewöhnlich noch immer für einen echten Brief des heiligen Apostels Paulus hält, kann man nach seinem Inhalte nicht dem I. Jahrhunderte n. Chr. zuweisen. Es war damals, um einen bestimmten religionsdogmatischen Zweck zu erreichen, allgemeine Sitte, die eigene literarische und wissenschaftliche Ware unter fremder Flagge einzuführen.

12. An die Stelle des Erlösergottes des alten Mysteriums und seines ersten öffentlichen Verkündigers auf dem Boden des heiligen Landes, Johannes des Täufers, rückte gegen die Wende des I. Jahrhunderts n. Chr. der dogmatische menschliche Erlösergott aus dem sagenhaften Nazareth in Galiläa. Es war dies keine leichte dogmatische Arbeit; aber die traurigen Zeitverhältnisse, der Mangel eines Zusammenhanges zwischen der düsteren Gegenwart und der großen nationalen Vergangenheit und schließlich die staunenswerte Unkenntnis der wirklichen religionsgeschichtlichen Verhältnisse des I. Jahrhunderts n. Chr. kamen den dogmatischen Baumeistern des neuen Mysteriumkultes hierbei sehr zustatten. Das große dogmatische Werk wurde, wenn auch unter großen Reibungen und Kämpfen, vollbracht. Das Judentum mußte den hohen Preis dafür bezahlen. Die Bibel wurde ideell in zwei Teile zerrissen und mit ihr auch die nationale Einheit des jüdischen Volkes, die trotz der großen religiösen Streitfragen und des Mysteriumjudentums, das sich von den Opfern im Heiligtum zu Jerusalem stets ferngehalten hatte, bis gegen das Jahr 125 n. Chr. etwa mehr oder weniger aufrecht geblieben war.

Der menschliche Erlösergott aus der geheimnisvollen dogmatischen Werkstätte des 2. Jahrhunderts n. Chr. erhielt seine religionsgeschichtliche Ausgestaltung von dem großen Wüstenprediger Johannes dem Täufer, dessen Erlöserwerk, wie es den Anschein hat, im Laufe des ersten Jahrhunderts n. Chr. von seinen zahlreichen Anhängern im jüdisch-nationalen Sinne fortgesetzt und erweitert worden ist. Nach und nach hat Johannes der Täufer, wie aus den synoptischen Evangelien deutlich erhellt, die prophetische Idealgestalt eines Elias angenommen. Während der großen Wirren des Barkochba-Aufstandes wurde nun der dogmatische Jesus von Nazareth an die Stelle Johannes des Täufers geschoben, der seiner großen religionsgeschichtlichen Bedeutung sich entledigen und mit der bescheidenen Rolle des Vorverkündigers eines viel Größeren, des Menschensohnes, sich begnügen mußte.

Max Wertheimer, Wien

W. Worringer / Künstlerische Zeitfragen

Unter diesem Titel hat W. Worringer einen kurzen Vortrag als Broschüre herausgegeben*, der einen so tiefen und zusammengerafften Überblick und zugleich Einblick in unsere gesamte geistige Zeitlage gibt, wie wir ihn in dem Spiegelbild unserer Zeitschriften und Bücher so oft vergeblich suchen. Vom Verhältnis der Kunst zum heutigen Kulturleben geht Worringer aus, er durchleuchtet mit einigen blitzartigen Worten das Zeitphänomen, das wir Expressionismus nennen, und kommt zu der bedeutsamen Erkenntnis, daß unserer Zeit die Kunst soziologisch nichts mehr zu sagen hat. Diese schwerwiegende Erkenntnis beschränkt sich freilich nicht auf das Gebiet der Kunst allein, denn jene inneren Bewegkräfte, die den Expressionismus in ihr entstehen ließen, machen sich auch auf anderen Lebensgebieten geltend, wenn auch dort vielleicht nicht so stark, und so könnte man von einem Expressionismus der Politik, der Religiosität, der Philosophie, der Literatur, Mode, Zivilisation usw. reden.

* Verlag R. Piper & Co., München.

Von vielen Seiten wird heute wieder eine „Volkskunst“ gefordert, das ist eine sehr paradoxe Forderung, denn noch nie vielleicht waren die Massen aufgeweckter, empfänglicher, regsamer auch für derartiges gewesen als heute, da die Kunst doch isolierter, kliquenhafter und volksfremder ist denn je. Die bürgerliche Welt, die sich jetzt mit dieser Kunst abgefunden hat, nimmt sie doch nicht anders auf, als wie sie die übrigen Neuheiten ihres geschäftigen Daseins erlebt: ohne eigentlich innere, d. i. kulturelle Anteilnahme. Das übrige Volk aber bleibt außerhalb dieses Kunsttreibens. Das aber bedeutet, daß die Kunst nicht mehr an den lebensfördernden, kulturellen Kern unseres Seins rührt, ihn formt und bestimmt, und daß der eigentliche Nerv unserer Zeit, das eigentliche zentrale Erlebnis — wenn überhaupt ein solches noch als vorhanden angenommen werden kann — wo anders liegen muß.

Was war denn nun eigentlich dieser Expressionismus, dessen Krise und — Ende wir nun erleben? fragt Worringer. War er nicht die Flucht ins Unmögliche, der „Verzweiflungskampf“ gegen die „wachsende soziologische Wesenlosigkeit der Kunst“, die Verabsolutierung des Relativen, die Aufpeitschung des Einzelnen und Bedingten zum Unbedingten und Einzigen — ein Überspannungsprozeß mit Exaltationen ohnegleichen — ein gequältes Geistigsein-Wollen. Wir merken es erst jetzt allmählich, daß dieser Expressivnismus eine Fiktion war, und seitdem wir dahinter kommen, hat er vital ausgespielt. Und darauf kommt es an, als Theorie mag er vielleicht so wenig anfechtbar sein wie zu Anfang seines Auftretens. Glaubte er einst, seine Rechtfertigung in seiner Verwandtschaft mit der alten Kunst zu finden — deckte er gleichsam den Expressionismus kunstgewaltiger Vergangenheiten auf — so wurde ihm dies gerade zum Verhängnis, denn dadurch enthüllte sich sein eigentlicher großer Fehler: sein Mangel an Elementarität. Was als Gewinn dieser Kenntnis der vergangenen Kunstepochen übrigblieb, war ein Einfühlungsvermögen sondergleichen für die damalige Kunst, ein Verständnis, wie es vielleicht keiner Zeit vor uns je beschieden war. Aber was wir dadurch verloren, war die elementare Schöpferkraft.

Mit der Wende des Expressionismus hat heute die Kunst ihre eigentliche Lebenskraft verloren. Unsinnlich-übersinnlich, unbewußt-überbewußt schwebt sie in einem unlebendigen, eigentlich unmöglichen Zwischenreich, dem nur sie eine Art von Scheinmöglichkeit verleiht. Zwischen jenen Polen aber liegt gerade das Leben und wohnt die Seele.

Worringer sieht das Bild nun so: Zwischen den Zeiten unmittelbarer künstlerischer Schöpferischkeit und Vitalität, die mit dem Barock etwa zu Ende gegangen sind, liegt eine Epoche bloßer unsinnlicher und unseelischer Intellektualität. Nicht, daß diese völlig unfruchtbar gewesen wäre, sie war wohl nötig, um den Boden zu bereiten für das Kommende, denn nun beginnen die Kräfte eines neuen Lebendigen langsam in dieses Bereich der Intellektualität einzuwandern, und so entsteht eine neue Art von Geist und mit ihm „eine neue Familie von Büchern“, Bücher, die „wissenschaftlich disziplinierte Visionen sind“. Die Kunst verbindet sich mit der Wissenschaft, und wer jene sucht, wird sie in Zukunft hier finden.

Darin liegt der eigentliche, positive Expressionismus unserer Zeit, der auch wirklich ans Herz der Dinge und Menschen dieser Epoche rührt. Eine neue „Denksinnlichkeit“ ist heraufgekommen, und Werke wie das von Spengler haben nicht zuletzt in diesem Sinne ihre so gewaltige zeitsymptomatische Bedeutung erlangt. — Dies Neue aber, so wesentlich es der Zeit angehört und die Zukunft be-

ſtimmen wird, iſt vorerſt nur „mit den Fingerſpitzen ſpürbar“ und eigentlich damit noch nicht beweisbar. — Das formulierte Ergebnis aber iſt: „Unſere ſchöpferiſche Sinnlichkeit hat ſich in ein ganz anderes Geäder transponiert und ſublimiert, ſie iſt in unſere Intellektualität gefloſſen, um von dort aus Geiſt zu werden. Geiſtigkeit nicht in blaſſem Sinne gemeint, ſondern eben bluternährt von der ganzen ſchöpferiſchen Sinnlichkeit der Zeit. Kurz, Geiſt als Kunſt, Geiſt als lebendigſtes und ſinnlichſtes Organ unſerer Exiſtenz. Was ſuchen wir noch die ſchöpferiſche Sinnlichkeit unſerer Zeit in Malbildern, wo ſie in unſeren Denkbildern vorliegt? ... Hier liegen die wahren Kunſtleiſtungen unſerer Zeit. In ihrer geiſtigen Vitalität allein iſt ſie heute noch kulturell reichsunmittelbar und darum ſchöpferiſch vollkräftig.“

So wird es denn begreiflich, wenn eine Jugend, die wie die Freideutſche wohl ein beſonders charakteriſtiſcher Ausdruck ihrer Zeit iſt, einesteils vom Gewirr des Intellektuellen fortgeriſſen wird und andererſeits lebensreformeriſch, weltumſtürzleriſch neue Sitten beginnt und neue Taten ſucht; ich ſehe darin den Verſuch, die überlieferte Intellektualität wieder mit dem Leben zu verbinden, vitaler Geiſt zu werden. In ihrem Bewußtſein wird ſich all ihr Erleben ſpiegeln müſſen, und ſo verzeiht man ihr, wenn ſie über Dinge ſpricht, die eine frühere Generation vielleicht nur handelnd löſte, wie z. B. das politiſche oder das erotiſche Gebiet, die ihre „Denkſinnlichkeit“ nun ergreift und durchpflügt.

Es war mir unmöglich, die ganze Stärke und den Reichtum der kleinen Schrift Worringers hier feſtzuhalten und wiederzugeben. Man greife ſelbſt danach und durchdenke ſeine Ideen. Auch für den, der ſie nicht akzeptieren kann, bedeuten ſie einen hohen und umfaſſenden Standpunkt, dem nur ein ebenſo zuſammengeraffter und weitreichender Ausblick mit irgendwelchem Rechtsanſpruch entgegengeſetzt werden könnte. Ich perſönlich habe außerordentliche Förderung dadurch erfahren.

Elſe Stroh

Kulturpolitiſcher Arbeitsbericht

Die jungſozialiſtiſche Jugendbewegung All denen, die nach den Anzeichen neuen Werdens, das ſich aus innerem Wachstum ergibt, ausſchauen, weil ſie ſich durch Reden in Volksverſammlungen und die Verlogenheit der Preſſe angeödet fühlen, ſei dringend geraten, ſich mit den an Umfang nicht allzu großen Blättern der jungſozialiſtiſchen Bewegung zu beſchäftigen. Sie iſt eine Bewegung, die in nächſter Nähe dem Lebensſtil und Lebensgefühl der bürgerlichen Jugendbewegung ſteht und daher auf der Hohen Meißner-Formel fußt, daß man aus ſeiner inneren Verantwortung heraus leben will. Was die Bewegung aber ſo erfreulich von der bürgerlichen Jugend unterſcheidet, iſt das Fernſein von aller Problematik und ein praktiſches Brudergefühl, das in Menſchentumsgefühl, das Walt Whitman naheſteht, ſich verwirklichen will. Darum kommt dieſe Bewegung inſtinktiv auf Carl Bröger zu, und all die jungen Sozialiſten betrachten ihn als einen richtunggebenden Führer. So ſpürt man in dieſen Blättern das Verhältnis zu praktiſcher Lebensarbeit und jenem jungen unverbrauchten Glauben an das Ideal, den nur der naive Menſch haben kann. Die Bewegung wurzelt hauptſächlich in Hamburg und den benachbarten Gebieten, wo die germaniſche Raſſe noch unverbrauchte Kraft in ſich trägt. In Hamburg erſcheint auch monatlich die „Freie proletariſche Jugend“, herausgegeben von Hans Schlichting, Flüggeſtraße 12, II, pro Heft 50 Pfennig.

In Berlin erscheinen, herausgegeben von Erich Fähse, Berlin O 34, Thaerstr. 6, „Die Jungsozialistischen Blätter" gleichfalls monatlich pro Heft 50 Pfennig, und das „Mitteilungsblatt der Jungsozialistischen Vereinigung S.P.D.", deren Geschäftsstelle Kurt Wegner, Berlin, Eulerstr. 8, ist. E. D.

Auf der Jugendburg Ludwigstein

Wir führen aus dem Bericht der „Frankfurter Zeitung" vom 2. Juni (Abendblatt) folgendes an:

„Um Pfingsten versammelten sich hier in diesem Jahre Vertreter von Jugendgruppen vieler Richtungen. Es waren über hundert junge Menschen, die aus allen Gauen deutschen Landes erschienen. Walter Hammer, der Herausgeber der Zeitschrift „Junge Menschen", hat die Tagung veranlaßt. Sie hatte ihren eigenen Reiz in ihrer äußeren und inneren Formlosigkeit. Zwei Seelen kämpfen, wie aus der Zwiesprache hervorging, in der Brust dieser jungen Menschen: Die eine treibt sie zur Abkehr von der Welt, zur individuellen Verinnerlichung, die andere zwingt sie, wie nie zuvor, am politischen und sozialen Leben teilzunehmen. Die Individualisten fanden eine starke Gegnerschaft.

Einer, ein junger blonder Sachse, in einfachem blauen Kittel und Kniehose, ließ seine Ausführungen in dem Satz gipfeln: Wir müssen alle arm werden, das heiße: einfach. Es war ein einfacher Mensch aus dem Volke, der da sprach. Aber man fühlte eine wesentliche Natur, einen von seiner Lebensaufgabe Überzeugten. Interessant waren auch die vielfach eingestreuten Ausführungen eines Thüringer Siedlers über seine Erfahrungen mit den Bauern. Viele empfanden, daß ein solches Leben zwar Einzelnen zu Glück und Harmonie verhelfen könne, daß aber der Gesamtheit damit nicht gedient sei, und wenn andere betonen, wie schwere Opfer es erfordere, in der Großstadt auszuhalten, um der jungen Menschen willen, die man dort betreuen müsse, so war das nur zu gut zu verstehen. Das geistige Niveau der Tagung war durchweg hoch. Nicht, daß hier formvollendete, ästhetische und logisch völlig einwandfreie Ansprachen gehalten wurden: nein, der Ernst der Einstellung zu den Tagesproblemen, die feine Menschlichkeit in der Einfühlung auf den anderen, sie gaben den Debatten ihre Bedeutung.

Den Abend des ersten Tages beschloß eine Abendandacht, in der die Stellung der neuen Jugend zur Religion kurz gestreift wurde. Die alte Form der Kirche wurde abgelehnt, aber der Glaube an einen ewigen Gott als ein kostbares, inneres Gut in den Vordergrund gestellt.

Als es Schlafenszeit wurde, kam noch einmal die Jugend zu ihrem Recht. Vor dem Burgtor im Mondschein improvisierte man Theater, tobte und lachte. Ganz oben aus dem Burgturm, wo die Mädchen ihre Gemächer haben, die männliche Jugend schläft in der Burg selbst, deklamierte ein Burgfräulein Morgensternsche Gedichte. Taschenlampen blickten gespenstisch aus den Turmlöchern. Früher ging die deutsche Jugend nach sogenannten Tagungen in Kneipen und Cafés und spintisierte über letzte und vorletzte Fragen, nicht aus Herzensbedürfnis, sondern getrieben von der Peitsche des Intellekts — diese neue Jugend jauchzte im Mondschein, trieb allerlei lustigen Unsinn, machte Nachtwanderungen durch die stillen Wälder, sang und freute sich ihres Lebens als eines kostbaren Geschenkes.

Wer diese Pfingsttagung mitgemacht hat, der dürfte die Gewißheit haben, daß in dieser Jugend Zukunftskeime stecken.

Zur Jahrestagung der deutschen Wehrlogen in Jena

Die gastliche Stadt Jena beherbergte während der Pfingsttage in ihren Mauern über 1000 junge Guttempler, die zur Tagung ihrer Großwehrloge zusammengekommen waren. Die aus diesem Anlaß von der Jenenser Wehrloge „Wikking" und ihrem Freundeskreis an drei Abenden veranstalteten öffentlichen Darbietungen im Volkshaus zeigten, wie lebendig alle Auswirkungen deutscher Kunst von diesen Menschen empfunden und getragen werden. Diese Tatsache ist um so erfreu-

licher, als die Wehrlogen wohl derjenige Bund innerhalb der deutschen Jugendbewegung sind, der auch in realen Dingen am zielsichersten seinen Weg geht, einen Weg, den jeder mitgehen kann, der es ernstlich will, ohne Unterschied der Bildungsstufe und der politischen Meinung. Aus der Überzeugung heraus, daß wir Deutsche in Zukunft nur noch eine rauschgiftfreie Kultur erleben werden oder gar keine, haben sie den Alkohol aus ihrem Leben verbannt und versuchen, alle Jugend dafür zu gewinnen, aus freiem Willensentschluß das gleiche zu tun. Wie die Beratungen in Jena ergaben, geht die neuere Entwicklung mit größter Klarheit dahin, daß auch der praktisch schon seit langem geführte Kampf gegen den Tabakgenuß mit aller Schärfe ausdrücklich aufgenommen werden wird.

In der ganzen Jugendbewegung ist die Frage des Sicheinordnens der Aelteren und Gereiften in die Kulturströmungen und Anforderungen der Gegenwart immer noch ein schwieriges Problem. Hier erscheint sie wegen der Verbundenheit der Wehrlogen mit dem alten wohlbekannten Guttemplerorden zunächst in einfachster Weise lösbar. Wer jedoch näher zusieht, der kann bemerken, welche großen inneren Spannungen noch hier bestehen. Sollte es aber dem alten Orden gelingen, diese Jugend bei seinen Fahnen zu halten und ihre starken Kräfte in seine Formen einzufassen, vielleicht unter deren organischer Umgestaltung, dann darf man hier den schönsten Hoffnungen Raum geben. Die wundervolle Schwungkraft dieser Jugend in einheitliche lebendige Richtung gelenkt, kann Fruchtbarstes leisten für die Gestaltung der Wirklichkeit; denn sie erwartet nichts von Programmen, aber alles vom lebendigen Menschen, und sie hat bewiesen, daß sie bereit ist, mit beispielgebender Tat voranzugehen.

Friedrich Nielsen

Hans Sachs in der Jugendgruppe der Hildburghäuser Volkshochschule

Im nördlichen Frankenland, da wo die beiden Gleichberge als Zeugen der erdgeschichtlichen Entwicklung von Ewigkeiten sprechen, da wo auf Basaltkegeln die Vesten Koburg und Heldburg Zwiesprache halten, wandert eine junge Schar durch den lachenden Frühling dem stillen Frankenstädtchen zu. Bald fliegt durch das Tor ein Singen und Klingen. Es klopft an jedes Fenster an und lockt die Bedächtigen: sie sind da, die jungen Menschen, die euch eine Stunde der Freude bereiten wollen mit ihrer erlebten Kunst. Dicht gefüllt ist am Abend der Saal. Vor die Zuschauer tritt etwas ganz anderes, es packt und bannt sie. Da standen vor dunkelblauen Vorhängen junge Burschen und Mädchen in der kleidsamen altfränkischen Tracht und sangen das alte Hans-Sachs-Lied vom Maien, der uns Blümlein viel bringt. Sie schritten dazu und schöpften das Sinnige des Liedes mit ihren Bewegungen aus. Die Zuhörer glaubten es ihnen. Über den Tanzbildern lag das Leuchten des Frühlings, der Widerschein des ersten Grüns, das keusche Rosaweiß der Apfelblüten. O Jugendzeit! Rein bleiben und reif werden. Am liebsten wären sie alle noch einmal jung geworden und hätten sich die Hände gereicht zu frohen Singtänzen. Dann sprach Hans Sachs zu den Zuhörern mit dem Humor, der menschliche Schwächen verspottet, der aber nicht verletzt, der Menschen auf seine Art erziehen will zum wahren Menschentum. Hinter seiner Glaskugel hat der Nürnberger Meister die Menschen scharf beobachtet und sie so gezeichnet, daß seine Dichterei uns nach 400 Jahren noch etwas gibt. Es ist kein Zufall, daß die neue Jugend Hans Sachs spielt. Sie spürte aus seinen Schwänken das Volkstum heraus, die schlichte Art, die zum Menschen spricht und die uns das Theater meist vorenthält. Es ist die gute Kameradschaft, die die Jugend mit Hans Sachs verbindet. Er paßt zu ihrem einfachen Kittel, zum bloßen Kopf, zum einfältigen und doch so klaren Sinn. Die Jugend hat Hans Sachs gefunden, weil er mit ihrer Ausdruckskultur übereinstimmt. So spielt sie ihn herzhaft frisch, weil er Geist von ihrem Geist ist, weil er einfach und wahr ist.

Die jungen Menſchen boten nichts Aufregendes in den zwei Abendſtunden. Und doch lag manchmal Feierſtimmung über der Menge, wenn die Flöte zu Geige und Zupfgeige ſehnend begleitete „So grün als iſt die Heiden, ſo grün möcht ich mich kleiden, mein Schatz, den ich ſo gerne hab, der muß ja von mir ſcheiden". Wenn ſie den Schmerz des Lönsliedes „Wen betrogen hat der Mai, deſſen Frühling iſt vorbei" klagend zu allen brachte. Da weitete ſich der enge Saal, die Umwelt verſank, die Menſchen ſchauten in eine andere Welt.

Sinnend gingen die Zuhörer heimwärts. Roſeſtock, Holderblüh hatte auch alte Herzen froh gemacht. In den grauen Werktag hinüber leuchteten und wärmten die Abendſtunden. Sie hatten die guten Geiſter geſtärkt und geweckt, ſie hatten Steine zu einem Wall gegen die Gemeinheiten des Alltags aufgetürmt. — Die junge Schar aber zog zur Frühlingszeit von Ort zu Ort und wurde zu Bringern reiner und heiliger Freude. Armin Götz

Volkshochſchulheim im ſüdlichen Schwarzwald In der Nähe Säckingens am Rhein iſt die Gründung eines Volkshochſchulheims geplant, das einer kleinen Zahl von Schülern aus allen Kreiſen unſeres Volkes ermöglichen ſoll, kurze Zeit in einer Art Familiengemeinſchaft in der ſchönſten Gegend unſeres Reiches zu leben und in ſchaffender Arbeit etwas von dem tieferen Sinn alles Tuns zu ſpüren. Es ſoll die Sehnſucht erweckt werden nach einem ſinnvollen, ſchöpferiſchen Auswirken der Lebenskräfte. Land und ein ſtilvolles Bauernhaus iſt bereits angekauft. Neuerwerb ſteht in Ausſicht. Es fehlt noch an Mitarbeitern aller Art: Handwerker, Künſtler, Geiſtige (unter Vorbehalt!) — kurz lebendige Menſchen, vor allem fehlt es noch an Kapital. Die Gründung einer gemeinnützigen Genoſſenſchaft iſt beabſichtigt. Nähere Auskunft gibt: Joſef Berdolt in Wieladingen, Poſt Rickenbach, Amt Säckingen (Baden). (Rückporto beilegen!)

Anſchriften der Mitarbeiter dieſes Heftes:

Hans Blüher, Charlottenburg, Sybelſtr. 26; Herbert Bohnſtedt, Dresden-A. 16, Gluckſtraße 9, II; Carl Dieſel, Jena, Kaiſer-Wilhelm-Straße 18, I; Armin Götz, Hildburghauſen; Dr. Hans Hackmann, Berlin-Wilmersdorf, Südweſtkorſo 58; Pfarrer Lic. Dr. Hans Hartmann, Solingen-Foche; Hermann Herrigel, Frankfurt-Eſchershauſen, Kurheſſenſtraße 38; Philipp Hördt, Heidelberg, Rohrbacher Straße 30; Curt Hotzel, Wehlen a. d. Elbe, Nennickeſtr. 85; Dr. Fr. M. Huebner, Scheveningen (Holland), Keyſerſtraat 225; Dr. Max Kleinſchmidt, Jena, Lyceum; Friedr. Nielſen, Frankfurt-Heddenheim, Heddenheimer Landſtraße 33; Dr. Heinz Potthoff, München, Ainmiller Straße 33; Dr. Bruno Raucker, München, Georgenſtraße 42; Ernſt Schneppe, Meiningen, Schöne Ausſicht; Elſe Stroh, Jena, Erfurter Str. 64, III; Dr. Max Wertheimer, Wien X/X, Döllinger Hauptſtr. 90.

Bezugspreis der „Tat" vierteljährlich: durch den Buchhandel M 15.—, durch die Poſtanſtalten M 15.— und Beſtellgeld, direkt vom Verlag unter Kreuzband M 16.80, Probenummern verſendet der Verlag gegen Einſendung von M 3.— einſchl. Porto.
Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zuſendung von Manuſkripten iſt Porto für Rückſendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena.
Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat

Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang | Heft 5 | August 1921

Ulrich Leo/Unser Weg zu Dante*

Das Thema, das ich zu beleuchten versuchen will, ist eines der zentralen unseres Lebens, und wohl geeignet, uns statt einer Stunde viele Tage lang zu beschäftigen. Es handelt sich um nichts Geringeres, als an einem der größten Geister der Geistesgeschichte und unserer Nähe zu ihm unsere eigene Geistesverfassung zu wägen und zu messen; uns darüber klar zu werden, ob und wie wir diesem Geiste innerlich zugehören, was uns der Schatten des größten mittelalterlichen Dichters und Menschen sagt und wieso er uns, gerade uns, über den Zwischenraum von mehr als 650 Jahren so viel, so Wesentliches und Innerliches zu sagen hat, mehr als irgendwelchen unserer Vorfahren im Laufe dieser sechseinhalb Jahrhunderte, selbst die ersten Romantiker, die vor uns zu Dante wohl am nächsten standen, nicht ausgenommen. Wir wollen seinen Weg durch die Gefilde unserer Vorfahren mit ihm noch einmal gehen, um dadurch auf unserem eigenen Weg zu seinem Geiste am sichersten zu gelangen. Wir werden das Verhältnis der Epochen vor uns zu Dante skizzieren und dann das unsere in geschichtlicher Entwicklung zu ergründen versuchen.

Ehe wir aber über Inhalt und Wesen sowie über die Äußerungsformen dessen sprechen, was wir das Verhalten von verschiedenen Zeitepochen zu Dantes unsterblichem Gedicht nennen, fragen wir, welche Unterscheidungsmittel, welche Anhaltspunkte es für uns gibt, um solchen Unfaßbarkeiten überhaupt nahe zu kommen. Das kommt auf eine Begriffsbestimmung über Kunstausdrücke heraus, mit denen wir arbeiten. Was ist also das Verhältnis einer Zeit zu einem Dichter, gar zu einem längst verklungenen? Es handelt sich hier um etwas ebenso Alltägliches wie Wunderbares. Menschen, die leben, die ihre eigene

* Nach einem Vortrag, gehalten zu Göttingen im Dezember 1920.

Sprache reden, sich untereinander und jeder in Einsamkeit verstehen, finden ihr eigenstes Wesen dennoch nicht immer nur in ihrer Nähe und Zeit, nicht das ihnen äußerlich unmittelbar Benachbarte klingt immer eigentlich in ihnen an; vielmehr finden sie sich selbst oft erst ganz im Verkehr mit einem entlegenen Zeitalter, hören sie ihr eigenes Wort in einem fremden Munde, vielleicht in einer fremden Sprache vernehmlicher als in ihrer eigenen. Irgendein überpersönlicher, überempirischer Bezug muß es sein, der zwischen zwei so verschiedenen Polen besteht. Die Zeiten wandeln sich und in ihnen die Gebräuche, Handlungen und Ausdrucksformen der Menschen; über den Zeiten aber lebt, wie wir glauben dürfen, das Reich des Zeitlosen, des Absoluten, des Immer-Gegenwärtigen, unter dessen fortwährender Einwirkung die Zeiten stehen. Jene Gemeinsamkeiten, von denen wir sprachen, sind also Absolutheiten; es kann so in einer längst vergangenen Zeit ein Geistiges oder Seelisches wirksam gewesen sein, das dann zurücktrat und anderen seiner Art Platz machte, und das nun wieder hervortritt und unter uns wirkt. Wir fühlen uns also zu Gestalten ferner Vergangenheit deswegen hingezogen, weil unser eigenes Innere eine Art Wiederholung ihres Inneren ist; und da die zeitliche Entfernung sie verklärt und vereinfacht erscheinen läßt, sind sie uns unter Umständen sogar näher als unsere eigene, zu uns noch unklar, obwohl eindringlich sprechende Zeit. — Ob Dante für uns solch ein Wahlververwandter ist, wollen wir heute fragen.

Diese Anschauungsweise ist — so glaube ich sagen zu dürfen — das Ursprungsland und die Kraftquelle historischer Wissenschaften. Geschichte ist, wie man jetzt wieder erkannt hat, und hoffentlich nicht wieder vergessen wird, nicht nur eine Reihe kausal-mechanisch durcheinander bedingter sachlicher Ereignisse; sie ist eine Kette von Auseinandersetzungen individueller Geister mit dem Weltlauf und des weiteren eine Kette von Wirkungen dieser Individuen auf andere, gleichzeitige oder spätere, oft viel spätere. Nur unter diesem Gesichtspunkt, nur unter fortwährender Durchdrungenheit von diesem Verhältnis, von dieser Wesensart der Geschichte ist es möglich, in ihr etwas anderes als eine verhältnismäßig gleichgültige Anzahl Vorgänge zu sehen und in den Literaturdenkmälern etwas anderes als Experimente irgendwelcher Menschen und Zeiten mit irgendwelchen Sprachen. Vielmehr stehen alle diese Einzelerscheinungen unter dem Einfluß des unausgesetzt wirkenden bewegten Geistesgesetzes und der unausgesetzt erfolgenden, sich immer wieder erneuernden Berührungen und Kämpfe der Individualgeister mit ihm. Die historische wissenschaftliche Arbeit wird sich daher gewöhnlich auf diejenigen geschichtlichen Einzelerscheinungen richten, welche dem Geiste des einzelnen Forschenden und gegebenenfalls dem Geiste seiner Zeit etwas zu sagen haben, der gleichen Idee im ver-

änderten Kleide dienen. So angeſehen iſt Philologie nicht müßiges Geiſtesſpiel und Geſchichtswiſſenſchaft nicht pragmatiſch, ſondern beide zeigen, wenn dies ihre Einſtellung iſt, dem nach Gott und nach ſeiner eigenen Erfüllung ſuchenden Menſchengeiſte den Weg hierzu; nur führen dieſe Wege nicht wie bei der Theologie und Philoſophie direkt über allgemeine Normen oder philoſophiſche Syſteme, ſondern über weſensverwandte, aber durch die Entfernung monumental und verklärt erſcheinende Individualerlebniſſe anderer Zeiten und Menſchen.

Es gibt hauptſächlich drei Arten der Beſchäftigung mit der Vergangenheit. Wir kommen auf ſie ausführlich zurück, hier kennzeichnen wir ſie in Kürze. Die erſte von ihnen iſt unter den eben gegebenen Geſichtspunkten von mehr negativer Natur. Unter Umſtänden kann nämlich das Intereſſe an den Erlebniſſen der Vergangenheit ſich möglichſt im Sachlichen halten; die „Idee" einer ſo forſchenden Zeit iſt dann gewiſſermaßen die perſönliche Entäußerung von Ideen, die Selbſtentäußerung im Sinne unbedingter Sachlichkeit; ihre wiſſenſchaftliche Methode iſt vorbildlich ſcharf, aber da ſie nicht Selbſterlebtes in der Vergangenheit ſucht, wird ſie auch leicht nur die Schale, das Äußere, nicht den Weſenskern der vergangenen Dinge wiederfinden. Wir wollen dieſe Einſtellung, wie es oft geſchieht, „hiſtoriſtiſch" nennen. — Oder das Intereſſe kann in einer Ausnützung und Anwendung der Vergangenheit etwa moraliſcher oder kunſtäſthetiſcher Art liegen: man will Regeln für Verhalten oder Verfahren in eigenen Dingen aus der Vergangenheit ableiten, bzw. die anderswo gefundenen Regeln auf die Vergangenheit ſpannen. Es liegt zutage, daß bei ſolchem Verfahren eine oder die andere Seite des Vergangenen ziemlich willkürlich herausgeleſen und allein beachtet wird; Teile der Geſchichtsvorgänge werden abgelöſt, vom Ganzen bleibt kaum noch die Ähnlichkeit. Dies iſt das Vorgehen der ſogenannten „Aufklärungszeit", die dem ſpäteren Hiſtorismus entgegengeſetzt war. — Oder endlich iſt das Intereſſe — hier müſſen wir eher von Hingebung und Leidenſchaft ſprechen — der Art, daß man nichts Einzelnes, nichts Abſtrahiertes, nichts Vorgefaßtes in der Vergangenheit ſucht; vielmehr ahnen, wittern die ſehnenden Sinne in irgendeiner Vergangenheit Wirken des Geiſtes, der uns ſelbſt bedrängt; Aufhellung eigener Dunkelheit, Löſung eigener Wirrnis wird erhofft. Solches Vergangenheitsſuchen, ſolche Geſchichtsforſchung wird nie ohne eine gleichzeitig individualiſtiſche und metaphyſiſche Grundeinſtellung ſein; dafür muß ſie ſich am meiſten vor Unwiſſenſchaftlichkeit hüten. Die Romantik war ſo und unſere eigene neueſte Zeit iſt ſo. Betrachten wir nun zunächſt das Verhalten der drei genannten Zeitperioden, die der unſerigen vorhergehen, zu Dantes Geſtalt und Werk.

Daß dem Geiſte der Aufklärungszeit, der Dante-fremdeſten von den drei gekennzeichneten Geſinnungen, wir Deutſchen den Verkehr mit

Dante als Dichter zuerſt verdanken, iſt ſonderbar genug*; und gerade die Franzoſen mußten es ſein, die wie anderes Bildungsgut auch die intimere Kenntnis Dantes zu uns trugen. So iſt auch Voltaires berühmter Artikel In ſeinem Dictionnaire philosophique eigentlich gar kein Artikel über Dante, ſondern eine abſolut unähnliche und unähnlich ſein wollende Karikatur, eine völlig freie Phantaſie über ein undeutlich bleibendes Thema, eine Entſtellung und Verdrehung des Tatbeſtandes, wie ſie ärger nicht gedacht werden kann. Es war dem geiſtreichen Ehrfurchtsloſen um hiſtoriſche Wahrheit nicht zu tun. Sondern Dante gehörte für ihn zu den ſeltſamen Ungeſtalten der Vorzeit, auf deren Koſten er den von ihm gemeinten geiſtigen Schliff, den ſtarken Geiſt ſeines eigenen Inneren und ſeiner Predigt recht mühelos und behaglich zur Schau ſtellen konnte. Für dieſe Menſchen der geiſtigen Gewandtheit, der heiteren Unnachſichtigkeit, des Fortſchritts war Dante ein Phantom, an dem ſie ihre Fechterkünſte probierten, und wenn Voltaires ganzer Aufſatz nicht ſo geiſtreich und komiſch wäre, ſo könnte man kaum umhin, mit dem edlen ſchweren Dichter zu leiden, den der moderne Skeptiker zerfetzt. Es iſt bewunderungswürdig, wie er es fertig bringt, aus dem 27. Geſange des Inferno eine Scherzerzählung in Lafontaineſchen Stile mit ſatyriſcher Spitze gegen die Geiſtlichkeit herzuſtellen, und die Auffaſſung zu begründen, daß dieſer Geſang ein Meiſterſtück—komiſchen Stils ſei. Hier ſtehen zwei Welten einander gegenüber, die nie zueinander können, zwei Reiche des Geiſtes, zwiſchen denen Lethe und alle Höllenſtröme rauſchen, zwei Grenzen ziehen ſich hin an einem See, über den nie ein Danteſcher Phlegias als Vermittler fährt. Das liegt nicht etwa daran, daß es dieſer Geiſtesverfaſſung, deren Vater Voltaire war, an einer „Idee", wie wir uns vorher ausdrückten, an einem Anteil des überempiriſchen Geiſtes gefehlt hätte. Im Gegenteil, die Idee der Vernunft und Regel war ſo ſtark und beherrſchend, daß ſie den Blick des Zeitalters blind für alles andere machte. Zwiſchen dieſer Färbung und dem Goldgrunde des metaphyſiſchen Gottesglaubens und Jenſeitsſtrebens, von dem Dantes dunkle Geſtalt ſich abhebt, konnte eine Harmonie nicht zuſtande kommen, und alle formalen und inhaltlichen Anſtöße, die ein Voltaire an einem Dante nehmen kann, ſind nur Äußerungsformen dieſes tiefſten Gegenſatzes der Haltungen. — Daß Voltaire es war, der den erſten deutſchen Dantiſten J. N. Meinhard bei ſeinem im Jahre 1774 erſchienenen bedeutenden und weſentlichen Berichte über den fremdartigen Dichter ſtark beeinflußte, iſt

* Der zunächſt folgende Teil dieſes Vortrages mußte um der Vollſtändigkeit des Gedankenganges willen ſtehen bleiben, wenn auch möglichſt gekürzt. Der Verfaſſer iſt ſich bewußt, hier ſtofflich nichts Neues zu ſagen, am wenigſten den Leſern des Aufſatzes von Merbach im fünften Bande des Dante-Jahrbuches; vgl. auch Joh. Schneider, „Johann Nic. Meinhards Werk". Diſſ. Marb. 1911.

ſchon kennzeichnend für die Eigenart dieſes Berichtes, obwohl er ſehr viel inniger und verſtändnisreicher ausfiel und immer noch eher deutſchen Geiſt als franzöſiſchen Eſprit verrät. In dem freiſinnigen Ausſpruch Meinhards, „die große, die weſentliche Regel iſt, Genie zu haben", fühlt man doch, wie dem Aufklärer die Regel als der Oberbegriff, das Genie höchſtens als eine ſelbſtändige Unterabteilung dieſes Oberbegriffs erſcheint. Uns iſt hier am wichtigſten, daß es einem Meinhard durchaus an Metaphyſik fehlt. So verſtehen wir es, wenn er und ſeine Gefolgsleute Dantes Hölle verehren und erfaſſen, das Paradies nicht erträglich finden. Was ſie ſehen können, glauben ſie; an Schilderungen, die — wenn auch jenſeitig — doch ſo hiſtoriſcher, erdennaher Natur ſind wie die der erſten Cantica, erſchreckt ſie wohl das Groteske, anſcheinend Formloſe, aber ſie laſſen ſich doch von ſolcher formal und ſtofflich gleichſam legitimierten Gewaltigkeit gern mitnehmen. Das Paradies dagegen iſt ihnen zu viel: Die Himmel, einer über dem andern, die ſich von Geſang zu Geſang in langſamſter, zäheſter Entfaltung ſteigernde Lichtwirkung, das in Töne gebrachte Maleriſche, und als einziges Greifbare, Gerüſtartige, die ſelbſt nur mit dem Gefühl als ein ganzes zu faſſende Scholaſtik, dieſes fabelhafte Produkt des Verſtandes, das doch der Verſtand nie verſtehen wird. Hier verſagt Meinhard, hier haben auch noch in ſpäteren Jahren alle diejenigen verſagt, die nicht das Unbedingte wollen, die in Dantes Gedicht Malerei, Epos, Drama, Entſetzen, auch Schultheologie ſuchen, aber nicht das, was doch das Innerſte dort iſt: Religion. Das Paradies iſt mit einer nur äſthetiſchen Wertung — von jeder anderen zu ſchweigen — nicht zu faſſen: es muß gelebt — nicht geleſen — werden von religiöſen, religiös ſein müſſenden Menſchen. Dann erſcheint es nicht formlos, ſcholaſtiſch, breit, dann erſcheint es nicht mühſelig diejenige Länge bekommen zu haben, die es befähigte, im Rahmen der Einteilung als dritte Cantica aufzutreten; dann trinkt man jedes Wort dieſer „gegenwärtigen Ewigkeit" — wie Schelling dies Gedicht in ſeiner Sprache nannte — als einen Goldtropfen aus einem himmliſchen Becher, ohne nach Zeit und Raum zu fragen. Ich glaube, daß Dante dieſen dritten Teil nicht gedichtet und ſo gedichtet hätte, wenn dieſer dritte Teil nicht der Ausdruck ſeines innerſten religiöſen Zuſtandes ſo, gerade ſo geweſen wäre. Das perſonifizierte Licht, die durch 5000 Zeilen immer anwachſende Kraft des Lächelns der verklärten Geliebten — das mögen Überſchreitungen der epiſchen Grenzen, ja der dichteriſch malenden Kunſtmöglichkeiten ſein — gewiß; aber ſie ſind es nicht mehr, als das metaphyſiſch-myſtiſche, gottanſchauende Seelen- und Geiſtesleben eine Überſchreitung der dem Menſchen von Natur geſetzten inneren Grenze iſt; ſie ſind ein hyperboliſcher Ausdruck für einen hyperboliſchen Zuſtand, inſofern aber durchaus angemeſſen; wie die Allegorie ihren verborgenen Sinn, ſo

begleitet dieſes ungeheure, übermögliche Suchen nach Ausdruck die ebenfalls ungeheure Anſpannung des innerſten Seins — und wenn beide ſcheitern, wie man ja ſagen kann, ſo trägt dies Scheitern ſelbſt, dies Zerſchellen des rieſigen Unternehmens an ſeiner eigenen Grenzenloſigkeit, eine poetiſche Harmonie, eine tragiſche Abgeſchloſſenheit in ſich, die durchaus erlöſend wirken. In dieſem Sinne erſcheint das Paradiso als eine Darſtellung des dichteriſch Abſoluten, als eine Verendlichung des Unendlichen im Dichtergeiſte. — Ich möchte jedenfalls für die Art des Verſtändniſſes verſchiedener Zeitperioden, Völker, geiſtiger Schichten für Dante ihre Stellungnahme zum Paradies als Prüfſtein anſehen.

Es iſt merkwürdig, daß ein Mann der Aufklärungszeit dieſe Auffaſſung teilte und — wohl durch Meinhards feinſinnige, aber nicht zureichende Kritik erſt angeſtachelt — ihr lebhaften Ausdruck gab: Bodmer ſagt in einer Beſprechung des Meinhardſchen Buches in betreff von Purgatorium und Paradies: „Die ‚Härtigkeit'" — eine der Ausſtellungen der Kritiker am barbariſchen Dante — „liegt hier nicht ſowohl in dem Sylbenmaße oder in knarrenden Tönen, ſondern in der Metaphyſik der Ideen, und dieſe ärgert nur unmetaphyſiſche Ohren. Die Klage iſt nicht des Ohres, ſondern des Geiſtes, der für dieſen Begriff zu irdiſch iſt." — Wenn uns auch ſcheinen mag, als träfen hier Ausdrücke wie „Religion" und „Herz" ſtatt „Metaphyſik" und „Geiſt" das Weſen der Sache noch mehr — uns berührt doch dieſer Ton wie ein Vorklingen aus neuen Tiefen, und wir denken an das nahe Verhältnis dieſes Kritikers zu dem, der nun bald in Deutſchland eine ſolche Metaphyſik gewaltig zu Worte kommen ließ — freilich ohne Dantes Ziel, Form und Beherrſchtheit — zu Klopſtock. Eine Morgenröte bricht an.

Zwiſchen den Zeiten ſteht Goethe, dem — wie den anderen großen Klaſſikern, ſowohl Herder wie Schiller — bekanntlich trotz ehrlichen Willens kein Auge für Dante geworden war*. Eigentlich iſt dies kaum begreiflich, wenn man an die unerhörte und ganz in Dantes Sinne künſtleriſch geformte Religioſität am Schluſſe des zweiten Teiles des Fauſt denkt. Es war dennoch ſo. Der Mann des heiteren allumfaſſenden Naturblickes konnte in den angeſtrengten überlebensgroßen Naturbildern der Hölle hauptſächlich nur „abſcheuliche Großheit" ſehen; der Klaſſiker, welcher „reinliche Kunſtübung" vor allem forderte, mußte vor Dantes ſeltſamer Gotik mit Unbehagen ſtehen; endlich, der Geiſt, der die Welt an ſich zog und ſich ihr angliederte, deſſen Weſen auf Einklang und Abrundung auch im Sittlich-Seeliſchen ging, konnte ſich dem mit allen erdenklichen Mitteln Leibes und der Seele gewaltſam über ſeine Natur hinauswachſenden Geiſte des katholiſchen Chriſten nicht letztlich verwandt fühlen; wie er Beethoven ablehnte, ſo wies er

* Vgl. Daffner, Dante-Jahrb. Bd. 5. Eugen Diederichs Verlag, Jena.

Dante — obwohl mit achtungsvoller Höflichkeit — aus ſeinem hellen Kreiſe.

Es ſcheint mir wichtig, daß Goethe, der Schirmherr der Frühromantiker, in deſſen großem Roman dieſe Gruppe von Geiſtigen den Ausdruck ihrer weiteſt geſpannten Tendenzen fand, zu Dante kein entſcheidendes Verhältnis hatte. Ich glaube, daß — wie wir es von der ſpäteren Zeit ſehen werden — ſo die Frühromantik in dieſem Punkte von Goethe nicht ganz verſchieden war. Es iſt nun demgegenüber eine allgemeine Anſicht, daß einige Frühromantiker die „Intuition in Dante" beſeſſen hätten, daß ſie ihm unmittelbar nahe geweſen wären. Soviel ſteht feſt, daß ſie ein ganz anders eindringliches Verhältnis zu ihm und ſeiner Zeit hatten als ihre geiſtigen Vor- und Nachgänger. Jene haben wir kennen gelernt; dieſen wollen wir vorgreifend einige Worte widmen, um dann Romantik und unſere eigene Zeit unmittelbar nebeneinander ſtellen zu können. —

Es iſt eine verantwortungsvolle Aufgabe, von der hinter uns liegenden Epoche, in der man die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften ausgebaut hat, ein Bild zu malen, das weder zu hell noch zu dunkel gefärbt iſt, und es von einem Standpunkt aufzunehmen, der den Gegenſtand nicht verſchoben oder verzerrt ſehen läßt. Eine Zeit, in der ſo große Naturen wie Ranke und Mommſen lebten, muß ihre Idee, ihre Leidenſchaft großen Stils gehabt haben; es kommt für uns Nachlebende nicht darauf an, ihr dieſe abzuſprechen, ſondern ſie zu kennzeichnen. Selbſtverſtändlich ſprechen wir hier nur vom Verhältnis jener Zeit zu Dante; ſchon in dieſer Begrenzung iſt die Aufgabe ſchwer genug lösbar. Wir können aber ſoviel wohl ſagen: die Zeit, die uns beſchäftigt, hat vom Erbe Herders und der Romantik den Willen der hiſtoriſchen Unterſuchung mit Dankbarkeit und Kraft übernommen und mit dieſem Pfunde gewuchert; die metaphyſiſch-erlebende Grundeinſtellung ihrer Vorfahren hat ſie dagegen — um ihrer klar erkannten vornehmſten Aufgabe nicht ungetreu zu werden — beiſeite gelegt und es uns überlaſſen, dieſen Schatz aus ſorglicher Bewahrung wieder hervorzuholen. Die großen Baumeiſter dieſer Epoche haben uns unſeren eigenen Turm zur Ausſicht gebaut. Danken wir ihnen dafür und hüten wir uns, etwa die Eindringlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit unterſchätzen zu wollen, mit der in den genannten Jahrzehnten die Dante-Philologie aus der Dante-Intuition der Frühromantik geſchaffen wurde, ebenſo wie aus der Geſchichtsphiloſophie und -phantaſie eine Geſchichtswiſſenſchaft. Dieſe Wiſſenſchaftlichkeit iſt unſer koſtbarſtes Erbteil, und die, welche jenen Geiſt etwa zu ſchlagen unternehmen, werden es nur und allein mit ſeinen eigenen Waffen können — Gründlichkeit und Eindringlichkeit nur und allein mit noch leidenſchaftlicherer — wenn tiefer und perſönlicher erlebter — Gründlichkeit und Eindringlichkeit.

Um uns dieſe Allgemeinheiten anſchaulich zu machen, laſſen wir zunächſt den letzten großen Vertreter romantiſcher Geiſtigkeit und dann zwei ſeiner Nachfahren über Dante reden und vergleichen ihre Meinungen. Hegels Urteil über Dante* iſt noch ganz in dem Sinne, den ich nachher näher erläutern werde, romantiſch, nämlich auf metaphyſiſche Allerfaſſung des hiſtoriſchen Bildes vom Standpunkt des eigenen inneren Lebens aus gerichtet. „Hier" — ſagt Hegel über Dante — „verſchwindet alles Einzelne und Beſondere menſchlicher Zwecke vor der abſoluten Größe des Endzwecks und -ziels aller Dinge, zugleich aber ſteht das ſonſt Vergänglichſte und Flüchtigſte der lebendigen Welt, objektiv in ſeinem Innerſten ergründet, in ſeinem Wert und Unwert durch den höchſten Begriff, durch Gott, gerichtet, vollſtändig epiſch da." ... „Dieſem Charakter des ſchon für ſich fertigen Gegenſtandes" — ſo Hegel weiterhin — „muß auch die Darſtellung folgen ... energiſch bewegt, doch plaſtiſch in Qualen ſtarr ... in der Hölle; milder, aber noch voll herausgearbeitet im Fegefeuer; lichtklar endlich und immer geſtaltenlos gedankenewiger im Paradieſe." — Gegenüber dieſer in die Mitte dringenden, Form und Stoff des Gedichtes einheitlich bewertenden Auffaſſung, die übrigens — es iſt offenbar faſt unvermeidlich — das Paradies als den ſeeliſchen Gipfelpunkt dieſes „durchaus epiſchen" Gebäudes erkennt, intereſſiert es uns nun, wie der Hegelianer Fr. Th. Viſcher** im Jahre 1857 das Gedicht bei aller Bewunderung als eine epiſche Mißgeburt beurteilt und zu faſt der entgegengeſetzten Anſchauung wie Hegel gelangt. „Die Neigung" — ſo ſagt Viſcher etwa — „das Irdiſche nur als Symbol des Himmliſchen einzuführen, ſei das Gegenteil epiſcher Dichtkunſt, welche vielmehr das Mythiſche nur als leichten Schleier über dem zentral Irdiſchen dulden dürfe." Woher kommt dieſer kühlere Ton bei Viſcher? Doch vor allem daher, daß Viſcher den Dante nicht mehr philoſophiſch allſeitig, ſondern vom Spezialſtandpunkt der äſthetiſchen Forderung her anſieht, wo er ihm nicht genügt. — Der Hegelianer J. E. Erdmann*** andererſeits erkennt ihn auf ſeine Weiſe ebenfalls voll an, aber wie verhältnismäßig kühl klingt dieſe Äußerung: „Wirkliche Poeſie und Scholaſtik durchdringen ſich in Dante ſo, daß er ... die ... trockenen Arkana der ſcholaſtiſchen Philoſophie in die bald erſchütternde, bald anmutige Beſchreibung einer Weltreiſe verwandelt. Dabei macht Dantes Gedicht nicht den froſtigen Eindruck einer Allegorie ... ſondern iſt nicht nur durch den bezaubernden Klang der Rede, ſondern auch ſonſt ein anziehendes Gedicht, ein Dichtwerk erſten Ranges." Alſo kein Wort von Religion, von Myſtik, von irgendwelchem Innerſten! Woher kommt hier der kühlere Ton? — Der Logiker hat ebenfalls Dante nicht allſeitig und zentral faſſen wollen, ſon-

* Äſthetik III, 409 f. ** Äſthetik 3, 2, 5, 300 f. *** Grundr. d. Geſch. d. Philoſ. 4. Aufl. (beſ. v. B. Erdmann) I, 434.

dern eben vom Spezialſtandpunkte des Logikers: er fragt, „wie verhält ſich Dante zur Scholaſtik?“ und nur hierauf antwortet er. — Fragen wir noch einen anderen Großen dieſer Zeit nach ſeiner Meinung über Dante: Leopold von Ranke* — kein Hegelianer — nennt etwa um 1840 die Divina Commedia „ein groteskes Poem, in dem das Unſchönſte, das Wildeſte durcheinanderſchwirrt“, betont dann die „echte Poeſie“ und ein „moraliſches Gefühl, das in eine erhabene Stimmung verſetzt und weit über den Stoff hinausträgt“, und ſchließt nach einem Vergleich mit den Alten: „hier iſt aber nur Scholaſtik, Kirche, kirchliche Mythe, beſchränkter Horizont.“ Intereſſiert hat ihn an dem Gedicht, von dem er übrigens nur die Hölle genauer gekannt zu haben ſcheint — denn nur über ſie äußert er ſich — die darin hervortretende politiſche und hiſtoriſche Meinung Dantes; ſie beſpricht er ausführlich. — Woher nun hier von neuem der Ton der kühlen, faſt abfälligen Beurteilung? — Bei Ranke liegt wohl zunächſt ein weſenhaftes Fremdgefühl gegenüber Dante zugrunde, er erweiſt ſich ganz als Schüler Goethes; aber auch bei ihm ſehen wir außerdem die Neigung, ſich der Perſönlichkeit Dantes von einer ſpeziellen Seite her — diesmal von der politiſch-hiſtoriſchen — zu nähern und hauptſächlich ſie im Auge zu behalten, wodurch das Bild notwendig unvollſtändig werden mußte. — Der Allgeiſt, dem Hegel noch diente, hat ſich alſo vor unſeren Augen in den Spezialgeiſt des Äſthetikers, des Logikers und des Hiſtorikers geſpalten, und keiner von ihnen kann und darf dem Allgeiſt Dantes ganz gerecht werden.

Wir glauben alſo als die bezeichnendſte Eigenart des ſogenannten hiſtoriſtiſchen Zeitalters in ſeinem Verhältnis zu Dante das abſichtlich und bewußt Fachgelehrtenhafte, die Abweiſung der romantiſchen zentralen Allheit im Anſchauen zu erkennen. Um Klarheit zu gewinnen und Grund zu faſſen, mußten dieſe Männer — wie am Steuer — ſcharf auf eine Stelle ſehen, und wenn auch an vielem ſo vorbeigeſehen wurde. Ein anderes mußte aus dieſer Einſtellung aufs hiſtoriſch Wirkliche und Sachliche ebenfalls folgen: die mehr und mehr bewußte Ablehnung perſönlichen Verhältniſſes zum Stoffe, ſofern dies darin beſteht, daß der Forſcher ſich und ſeine Zeit bei ſeinem Vergangenheitsſuchen wiederzufinden ſtrebt. Hiervon ſprach ich ſchon ausführlich am Anfang. Man ſieht es überall, wo man anfragt, bei den edelſten Geiſtern dieſer Zeit, ich nenne von ihnen Carl Hillebrand**, man meint in ihren Urteilen immer hindurchzuhören: „Wären wir urkräftig, ſo wären wir nicht ſo feinſinnig; ſtänden wir Dante näher, ſo fehlte uns die Diſtanz des hiſtoriſchen Blickes.“ Es iſt ja ganz richtig ſo; nur eine ſolche Weiſe der Forſchung konnte die unbedingt vor allem einmal er-

* Werke, Ausg. v. 1875, Bd. 54, 672 (Tagebuchblätter). ** „Dante et le lecteur moderne“ (Etudes histor. et litt. I Etudes ital. p. 1—43).

forderliche hiſtoriſche Klärung, die Stoffbereitung, den Aufbau des Materials ermöglichen. Dieſer notwendigen Zeittendenz gegenüber kamen einzelne anders geartete Geiſter, Epigonen der Romantik, um ſo weniger auf, als ihnen dann gewöhnlich die hiſtoriſche Treue und das ſachgemäße Verfahren in ſtrenger Methode abging: mochte Hugo Delff, der Philoſoph von Huſum*, noch ſo begeiſtert den myſtiſchen Dante und beſonders ſein Paradies predigen, noch ſo eindringlich ins Innerſte dieſes großen Herzens ſpähen, in deſſen Schlage er ſein eigenes Blut pulſieren fühlte; — mochte ein Kunſtkenner wie Maurice Carriere** noch ſo hingebungsvoll Dantes Individuum und individuelle Tat als Zentralpunkt des Danteſchen Kosmos erleben — ſie hätten klarer ſprechen und unwiderleglicher beweiſen müſſen, um gehört zu werden. Selbſt eine Natur wie Philalethes aber mußte im Innerſten ſeiner Meinung einſam bleiben, ſo ſehr ſein philoſophiſcher Dantekommentar auch wirkte. — Den Zeitgeiſt der Dante-Philologie mit allen ſeinen Vorzügen, aber wohl noch mehr ſeinen Schwächen finden wir verkörpert in dem fruchtbarſten und fleißigſten Spezialgelehrten der von uns beſprochenen Zeit: G. A. Scartazzini, dem Verfaſſer einer langen Reihe gelehrter und fördernder Bücher über Dante. Er iſt der Typus und gleichzeitig der Vormann derjenigen Schar, welche den von den Romantikern angebahnten Weg zu Dante ausgebaut und ſo lebhaft begangen hat, daß aus dem ſteilen Pfade mit dem nur wenigen Begeiſterten zugänglichen Ziele eine Landſtraße wurde. Man kann wohl gar nicht leugnen, daß der Geiſt der Danteforſchung — nicht ihre ſtoffliche Leiſtung — unter dieſer Führung, und nachdem große Seelen wie Karl Witte, der eigentliche Schöpfer dieſer Philologie um Dante, alt geworden waren, einem Niedergang verfiel, im Beſtreben und im Glauben, alles verſtehen zu können. Bezeichnend unter vielem anderen, wie Scartazzini am Schluß ſeines Buches über „Dante in Deutſchland" für künftige Populärausgaben der Göttlichen Komödie nur hiſtoriſchen Kommentar verlangt, da die Theologie und Philoſophie des Gedichtes doch nur für die Gelehrten von Intereſſe wäre. Das iſt etwa, als wollte man in den Kirchen nur Jeſu Geburtsort und Sterbejahr predigen, aber nicht den Inhalt ſeines Evangeliums, weil das nur für Theologen ſei. — Es folgt aus dieſem Weſen der Zeit, daß wir in ihr hauptſächlich Fachgelehrte, ſelten nur Philoſophen oder gar Künſtler und Dichter in Deutſchland mit Dante ſich beſchäftigen ſehen; unſere Betrachtung des Dante-Geiſtes wird hier zu einer Betrachtung der Dante-Philologie. Doch ſelbſt wenn ein C. F. Meyer in ſeiner „Hochzeit des Mönches" Dante zum Mittelpunkt einer Dichtung macht, ſo geſchieht das mehr

* „D. A. und die Göttl. Kom. Eine Studie zur Geſch. d. Philoſ. u. z. Philoſ. d. Geſchichte." Leipzig 1896. Beſonders S. 20, 44, 156, 159 f. ** Die Kunſt im Zuſammenhange der Kulturentwicklung 3, 2, 409 ff.

in hiſtoriſcher Feinſinnigkeit als mit dichteriſcher Urſprünglichkeit. — Kehren wir nun zu denjenigen zurück, die wir vorher im Vorübergehen als edle Sucher des Graals zu erkennen glaubten, zu den erſten Romantikern.

Das Weſen der Frühromantik war Revolution; dies iſt wohl der wichtigſte gemeinſame Zug ihrer ſo verſchiedenartigen Vertreter. Sie begann und gipfelte in Vereinheitlichung, Vertiefung, Erweiterung, Durchſeelung. Die Weſens- und Formeigenart, die ſie als Ganzes für uns Rückblickende hat, iſt aus dieſen Wurzeln erwachſen, wenn auch den Nachfolgern der erſten Geſtalter dieſe Verhältniſſe nicht mehr ganz bewußt geweſen ſein mögen. Das Weſen der Frühromantik im Beſonderen iſt es, daß ſie die Revolution gegen die Aufklärung war; ſie hat genau die Methode befolgt, die wir vorher als einzige zur Überwindung einer Geiſtigkeit bezeichneten: ſie hat die Aufklärung mit ihren eigenen, aber neu geſchliffenen Waffen beſiegt. Sie hat von ihr gelernt und hat ſchließlich mehr gelernt als ihre Lehrmeiſterin ſelbſt wußte. Die unbeſchränkte willkürliche Einzigkeit einerſeits, die unbegrenzte, im Unendlichen harmoniſche, allumfaſſende Alleinheit andererſeits ſind wohl die erſten Triebkräfte der frühromantiſchen Seele geweſen: und jene — die unbeſchränkte Einzigkeit — war aus dem urſprünglich rationaliſtiſchen, dann von Kant und Fichte entwickelten Ich-Begriff, dieſe — die Alleinheit — aus dem metaphyſiſch gefaßten Rouſſeau-Goetheſchen Naturgefühl erwachſen. Dieſe Elemente ergaben ein ungehemmtes metaphyſiſches Streben des ſtolzen Einzelnen, ich möchte ſagen, ein Gefühl der Allverknüpftheit ohne das ethiſche Korrelat der Allverpflichtetheit, eine gleichzeitig herriſche und beſchauende Haltung, ein Alles-Dürfen und Alles-Wollen und Nichts-Müſſen. Unter Ethik verſtehe ich — wie ſchon jetzt geſagt ſei — das aus religiöſer Grundverfaſſung erwachſende Gefühl der Verpflichtetheit gegenüber allen Beziehungen, Gott, Welt, Menſchen. Dieſen Mangel einer weſentlichen Ethik glaube ich auch für unſer Thema beſonders betonen zu müſſen als richtunggebend bei der Seelenverfaſſung der für uns hier in Frage kommenden Frühromantiker: die Luxushaftigkeit, die Üppigkeit ihres geiſtigen Weſens hat hier die Wurzel. Dieſer Mangel ſcheint mir auch die weſentlichſte Begründung für das mangelnde Formgefühl der Romantiker zu ſein, das ſie von Dantes Art am ſchärfſten trennt: denn wer ſich zu jeder Leiſtung berechtigt, zu keiner verpflichtet glaubt, der rafft alles heran und wirft alles ins Weite, und die einzige für ihn denkbare Form iſt Formloſigkeit — in der Tat das romantiſche Kennzeichen und ſchon von Friedrich Schlegel gepredigt: „Die romantiſche Poeſie" — ſagt Schlegel — „iſt eine progreſſive Univerſalpoeſie; das iſt ihr eigentliches Weſen, daß ſie ewig nur werden, nie verwirklicht werden kann." „Die Willkür des Dichters leidet kein anderes Geſetz

über sich." Diese Ausprüche sind Lehrsätze eines ungefügen, unethischen Individualismus in einem weltumspannenden Rahmen; Unbegrenztheit ist das Kernwort solcher Geistesart; Unbegrenztheit des Ich, der Welt, des Intellekts, des Bildungstriebes, des Gefühls. Schon Hegel hat in seiner Polemik gegen F. Schlegels romantische „göttliche Ironie" diese Geistesart in schärfster Ablehnung gekennzeichnet*. Diese Menschen, die teils — abgesehen vor allem von Novalis und Schleiermacher — nicht im Innersten religiös waren, teils wieder durch ihre Art von Religiosität zu ästhetischer Kulturlosigkeit geführt wurden wie die um Görres, z. B. Brentano**, fühlten sich nun auf das katholische Mittelalter als Erscheinungsform einer weltumfassenden Geistes- und Staatsverfassung begreiflicherweise zurückgewiesen; sie lebten in der Tat mehr und mehr im Mittelalter und ihr höchster Gedanke war eine Neuerschaffung eines geistigen Mittelalters, eines geistlich regierten einheitlichen Europa, in dem romantische Poesie und Weltbildung getrieben wurde. Daß die Vorstellungen der ersten Romantiker vom europäischen Mittelalter bei alledem sehr unklar waren, daß sie, die Begründer des modernen historischen Sinnes, selbst teilweise noch aufklärerisch unhistorisch dachten, das steht im Einklang mit ihrer eben geschilderten geistigen Einstellung. Novalis, der die berühmte erste religiös-europäische Schilderung des Mittelalters gegeben und diese Bewegung eingeleitet hat, tat es als Dichter, nicht als Historiker; auch Friedrich Schlegel und Schelling — Wilhelm Schlegel ist mehr Historiker — konstruierten sich ihr Mittelalter noch mehr, als daß sie es studierten. — Diese drei haben uns die wichtigsten Äußerungen jener Zeit über Dante hinterlassen; ich spreche hier nicht von den Übersetzungen, obwohl — von den Schlegelschen ganz abgesehen — auch die Schellingschen Versuche als Zeitsymptom bedeutend sind. Merkwürdig ist, daß weder der Kunsthistoriker v. Rumohr anscheinend sich zu Dante geäußert hat, noch J. D. Gries, der Übersetzer des Ariost und Tasso, freilich eine nüchterne Natur, ein Verhältnis zu ihm finden konnte***.

Wilhelm Schlegel hat schon um 1792 von dem großen Dichter historisch gesprochen und sich im Historischen in feinfühliger Betrachtung gehalten. Man fühlt in seinen Zeilen überall den persönlichen Anteil, aber — wenn ich mich nicht täusche — den persönlichsten eigentlich mehr an der durch den Dichter verkörperten Zeit, nicht so sehr an seiner Persönlichkeit, die die Zeit ergriff und sich in ihr gestaltete. Übrigens sehen wir auch an ihm das Phänomen, daß er das Paradies am höchsten stellt†. Ganz zu konstruktiven, philosophischen und mystischen Zwecken

* Ästhetik I, 85 f. ** Man beachte die Stelle, wo Görres über Dante spricht: Christliche Mystik 3, 105. Zur ästhetischen Gesinnung Brentano im Briefwechsel Görres' III, 186 (v. J. 1825). *** Vgl. die Briefstelle in: „Aus dem Leben von J. D. Gries" (v. Elis. Campe) 1855, S. 131. † Vgl. E. Sulger-Gebing, A. W. Schlegel und Dante (Germanist. Abh. H. Paul dargebracht) S. 115.

wird das große Gedicht verwandt in den Jahrzehnte ſpäter gehaltenen Literatur-Vorleſungen der beiden Brüder. Hier ſagte Wilhelm: „Dante iſt auch einer von den rieſenhaften Schatten der Vorwelt, für die es jetzt an der Zeit iſt, wieder aufzuerſtehen, da die gänzlich bis auf den Begriff verloren gegangene Philoſophie und Theologie wieder anfängt, ſich zu beleben.“ — Iſt dies nicht, als hörte man einen Heutigen ſprechen? — Im übrigen ſind dieſe Vorleſungen in ihren Gedankengängen ſo ſtark dem Philoſophen der Romantik, Schelling, verpflichtet, daß wir zu dieſem gleich übergehen können. Schelling hat — außer in einem philoſophiſchen Sonett — ſeinen Hymnus auf Dante geſungen in Form der berühmten Abhandlung „Über Dante in philoſophiſcher Beziehung“. Dantes Gedicht wird in den Rahmen des naturphiloſophiſchen Weltſyſtems eingearbeitet und in direkte Beziehung zur Gegenwart und erträumten Zukunft geſetzt, mit Enthuſiasmus und Anteil, aber auch mit gewaltſamſter Unterſtellung, ſo daß wohl die qualitative Gewalt des Werkes kongenial erlebt ſcheint, aber von ſeinem Gehalt und Weſen ſonſt nicht gar zuviel übrigbleibt. Immerhin iſt es in Schellings Aufſatz bemerkenswert genug, daß auf Dantes individuelle Leiſtung im Zuſammenhang des Kosmos, den er umſpannt, der größte Wert gelegt wird; an Stelle der noch nicht wieder geſchaffenen Mythologie der Antike — die „Mythologie“ als Brücke zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt war das Schellingſche Zukunftsbild — ſei im Mittelalter das gewaltige Individuum getreten, welches — ſagt Schelling — „durch die Energie, mit der es die beſondere Miſchung des vorliegenden Stoffes ſeiner Zeit und ſeines Lebens geſtaltet, das Maß beſtimme, in welchem dieſer mythologiſche Kraft erhalte.“ — „Das Wunderbare ſeiner eigenen Begegniſſe“ — ſagt Schelling an anderer Stelle — „verwandelt er ſelbſt unmittelbar wieder in ein Gleichnis von Geheimniſſen der Religion und beglaubigt jenes durch das noch höhere Myſterium.“ — Wenn durch dieſe Heraushebung von Dantes individueller Tat Schelling gegen die gleichmacheriſche Aufklärung abſticht, ſo iſt andererſeits im Gegenſatz zu der allzu ſpezialiſierten und verſtofflichten Behandlung Dantes in der ſogenannten hiſtoriſtiſchen Zeit folgender Satz Schellings beachtenswert: „Es könnte nur ſehr untergeordnetes Intereſſe haben, die Philoſophie, Phyſik und Aſtronomie des Dante an und für ſich darzuſtellen, da ſeine wahre Eigentümlichkeit nur in der Art ihrer Verſchmelzung mit der Poeſie liegt.“ — Das iſt in der Tat eine andere und — vorausgeſetzt, daß in praxi die Teilunterſuchungen, nur eben mit dem höheren Geſichtspunkt, nun doch mit aller Gründlichkeit angeſtellt würden — fruchtbarere Auffaſſungsweiſe als diejenige der analytiſchen Aufteilung der Probleme, die wir vorher kennenlernten. — Dante lebte eben in einem metaphyſiſch gearteten Zeitalter, deſſen edelſter Vertreter er war; ſo kann ſeiner Ganzheit auch nur ein meta-

physisches Zeitalter gerecht werden, und er paßte ja in der Tat auf das Schellingsche Weltsystem, wie wir eben sahen, wie angegossen. Oder vielmehr: er ließ sich darauf spannen, ohne gerade in Stücke zu zerbrechen. Daß nämlich auch Schelling mit seiner Auffassung doch nicht den wirklichen Dante gibt, daß er dem ethischen und kosmischen Menschen Dante und der Form seiner Kunst, Dantes eigentlichem persönlichen und menschlichen Individuum, wie wir es noch genauer betrachten werden, nicht nur nicht gerecht wird, sondern zur vorhin erwähnten Konstruktion eigentlich gar nicht ihn, sondern nur irgendeinen großen, mittelalterlichen Geist braucht, das ist wohl aus meinen kurzen Angaben deutlich geworden. Ich glaube, daß dies an zweierlei liegt: 1. daß es der romantischen Philosophie an Ethik im vorher gekennzeichneten Sinne fehlte und dementsprechend an künstlerischer Geformtheit, die in Dantes Leben, Weltbild und Kunst, wie wir noch sehen werden, die Hauptfarbe gab; so mußte ein Wesentliches ausbleiben, wenn die Führer jener Bewegung sich mit dem Geist des großen Gedichtes zur Deckung zu bringen suchten. Sie verstanden, ja sahen die strenge, gebundene Form weder in Dantes Leben noch in seiner Kunst. 2. daß die Romantik zwar Individualismus kannte, aber nicht den schaffenden und schauenden Menschen als verpflichtete Mitte in ihr Weltbild stellte, sondern ihn gleichsam lose darin umherflattern ließ; so mußte Dantes persönliches Menschentum selbst in einer romantischen Wiedergabe Dantes fast ausbleiben. Das kommt auf das früher Gesagte heraus: die romantische Intuition in Dante, erstaunlich an und für sich, bezog sich mehr auf Dantes Zeit und Weltbild, als auf Dante den Mann in seiner Verknüpftheit mit seiner Zeit und Welt; und doch kann man dem Geiste seiner Werke nur dann wirklich nahe kommen, wenn man Dante als Ganzes, als Charakter und Geist und Künstler, als „Gestalt" — wie unsere Zeit den Ausdruck gefunden hat — inmitten seiner Werke fühlt und sucht. Unsere heutige Ethik und unser Formgefühl geht auf Dantes Wegen, und wir stehen ihm damit in seinen wesentlichsten Bezügen näher als irgendeine der bisherigen Epochen. Wir suchen nicht das Mittelalter bei ihm, wir kommen nicht in erster Linie um seiner Weltbedingungen willen zu ihm wie die Romantiker, wir suchen sein ewiges, zeitloses, menschliches Teil. Ganz Wesentliches müssen unsere Führer gerade von seiner Größe lernen, um das zu werden, wozu sie vielleicht berufen sind, und nicht auf Abwegen zu verkommen. — Ich will versuchen, diese Behauptungen näher zu begründen. —

Wie ist das Wesen unserer Zeit? Welches sind die bezeichnendsten Züge dieses noch halb verhüllten Gesichtes? Eine große schwere Frage, für uns alle die Zentralfrage, auch zur Lösung unseres Problems unumgänglich zu stellen, schwer zu beantworten; am schwersten in beschränkter Zeit.

Die erſte Aufgabe wäre wohl, zu ſagen, wo — in welchen Schichten des Deutſchtums, an welchen Stellen unſerer geiſtigen Bewegung — eigentlich dieſes gerade auf Dante gerichtete Streben, von dem ich ſprach, ſich zeigt und findet? Aber hier ſtockt man ſchon. Das iſt es gerade, daß wir von Dingen ſprechen, die noch nicht ſind, deren Werden man nur ſpürt. Nicht daß wir ganz ohne eine ſichtbare Spur ſuchten. Es gibt ſchon einige literariſche Äußerungen in dieſer Richtung, die Licht geben können. So äußerte ſich ſchon vor zwölf Jahren Rudolf Borchardt*, der ein ſcharfſinniger Gegenwartshiſtoriker genannt werden muß — etwas rhetoriſch, wie es bei dieſem Autor dazu zu gehören ſcheint — mit größtem Nachdruck dahin, daß wir unter gleichem Sterne wie Dante zu ſtehen ſcheinen. „Die Geſtalt Dantes ſteht, zwar den Wenigſten unter uns fühlbar oder kenntlich, ſeit längſt im Hintergrunde unſerer Zeit.“ Der Kritiker ſpricht im weiteren von dem „geheimen Intereſſe, mit dem dieſe Geſtalt im Hintergrunde der Zeit ſo viele und ſo ungleiche Seelen erfüllt“. Man muß natürlich ſolches „Stehen im Hintergrunde der Zeit“, ſolche weſenhafte und doch ſinnlich nicht greifbare Zugehörigkeit nicht mit dem verwechſeln, was Popularität genannt zu werden pflegt. Man kann zwar vielleicht auch das ſagen, daß Dante heute bei uns populär iſt. Merkwürdig viele Menſchen fragen heute nach Möglichkeiten und Hilfsmitteln zum Verſtändnis Dantes — unverkennbar unter dem Drang eines inneren Antriebes, den zu geſtalten und zu verwirklichen große und immer läſtiger empfundene Schwierigkeiten macht. Nicht zufällig iſt gerade jetzt der Verſuch einer bequemen wiſſenſchaftlichen Ausgabe in Deutſchland erſchienen. — Aber Popularität iſt immer höchſtens nur als Ausläufer einer geiſtigen Tatſache, nur als letzter verebbender Wellenſchlag einer Sturmflut anzuſehen — denn geiſtige Ereigniſſe ſind immer Eigentum kleinſter Kreiſe, verſteckt in unzugänglichem Gelände.

Trotzdem iſt dies Verhältnis zu Dante, wie ich glaube, zutiefſt im Weſen unſerer Zeit begründet, und ſehr verſchiedenartige Geiſter ſtreben Dantes Manen zu. Beſonders zu beachten iſt hier die kürzlich erfolgte Neubelebung des alten Deutſchen Dante-Jahrbuchs. Bewußt gemacht und ausgeſprochen worden iſt dieſes Zuſtreben und dies Verhältnis in erſter Linie bisher von einigen Angehörigen des Kreiſes Stefan Georges, ſowie er ſelbſt ihm durch ſeine Überſetzungen aus dem Göttlichen Gedicht einen weſentlichen Ausdruck gegeben hat. Der Geiſt des Georgiſchen Weſens und Strebens iſt nun aber nicht iſoliert in unſerer Gegenwart, ſondern iſt nur eine ſehr ſpezifiſche, in gewiſſen Richtungen ſeltſame, aber ſehr ausdrucksvolle bezeichnende Ausgeſtaltung eben des Geiſtes, den wir in viel breiterer Anlage und vielen Formen oder noch Unformen an vielen Stellen unſeres heutigen Deutſchland wittern;

* Südd. Monatsh. 1908.

gerade des Danteſchen Geiſtes, von dem ich ſchon ſprach. Wenn wir alſo nachher die ungemein bewußten Äußerungen der Georgianer über Dante in Betracht ziehen werden, ſo brauchen wir nicht zu fürchten, nur einen Seitenweg zu wandeln, indem wir ihnen folgen.

Zunächſt muß uns freilich unſer eigenes Taſtgefühl auf dem dunklen gewundenen Wege führen, dunkel deswegen, weil es unſer eigenſter nächſter Weg iſt, den wir gehen; er führt gleichſam nicht durch Landſchaft in hiſtoriſcher Sonne, ſondern durch Dickicht, das noch im Schatten unſeres eigenſten innerſten Erlebniſſes liegt und von einem Strahl von außen noch kaum durchdrungen wurde; man kann auch ſagen, durch das Labyrinth und Dunkel unſeres eigenen Herzens. —

Aus der mehr relativiſtiſchen Verfaſſung der ſiebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die wir ſchon betrachteten, riß ſich und den Kreis, der ihm folgen wollte, mit gewaltigem und gewaltſamem Ruck Friedrich Nietzſche, der Wiedererwecker des individualiſtiſchen Menſchengefühls, der Schöpfer jenes Menſchengefühls, das den Einzelnen als Dienenden ins All ſtellt. Sein Gewalts-Übermenſch ſteht ebenſo als Gegenpol zur intellektualiſtiſchen Periode, wie der Bildungs-Übermenſch der Frühromantik als Gegenpol zur Aufklärung da. Im übrigen ſind die Unterſchiede der Nietzſcheſchen von der romantiſchen Geiſtesverfaſſung viel zahlreicher als die Übereinſtimmungen. Der weſentlichſte Unterſchied — mindeſtens für unſer Thema — ſcheint mir aber — wie ſchon vorher angedeutet — auf ethiſchem Gebiete zu liegen. Nietzſches Übermenſch iſt auf religiöſer Grundlage eine durchaus ethiſch, ja moraliſtiſch gefärbte Schöpfung, während der Individualiſt der Romantik vielmehr ſelbſtgenügſamer Natur war. Die ungeheuren Kräfte und Mittel, die dem Nietzſcheſchen Übermenſchen zur Verfügung ſtehen, die Weltweite, die er für ſich hat, benutzt er *dienend*: im Dienſte des Weltgeiſtes, der ihn trägt, und der Mitmenſchen, die er ſeiner und des Lebens für würdig hält. Indem er des rationaliſtiſchen Intellekts entkleidet iſt, wächſt ihm dafür neben dem vitalen Stolze die *Ehrfurcht*: das wahrhaft metaphyſiſche oder religiöſe, ja myſtiſche Hingebungsgefühl liegt ſolchem unintellektualiſtiſchen Stolze näher als es ſcheinen mag. Der Wille des heutigen geiſtigen Menſchen zur *Bindung* im Göttlichen iſt in der Tat aus der Nietzſcheſchen Ungebundenheit direkt erwachſen, ſo paradox dies klingen mag. — Aus dem Einzelmenſchen mit den kosmiſchen Kräften und der ethiſchen Einſtellung hat ſich nun in der Weiterarbeit von immer mehr metaphyſiſch orientierten und immer formbedürftigeren Denkern, unter denen ich für die Geſchichtsphiloſophie Natorp, für Geiſtesgeſchichte Dilthey und Gundolf, für Religionspſychologie Rudolf Otte nenne, die Auffaſſung des geiſtigen Menſchen als „*Geſtalt*“ entwickelt; die Geſtalt — das iſt die alles Körperlichen, Zufälligen, Animaliſchen entkleidete, geiſtige Phyſiognomie

eines Einzelmenschen, sein zeitloses, obwohl zeitbedingtes Ewigkeitsverhältnis, wie sich dieses in den Werken eines Menschen für den erlebenden Forscher abhebt. Das „Erlebnis" — dieses Wort schuf einer der Führer dieser Zeit, die selbst das gelobte Land nur von Ferne gesehen haben — das „Erlebnis" ist das Innerste, das absolut Subjektive, der eine Ausgangspunkt, der persönliche Antrieb zum geistigen Sein und Werden; das Weltganze, das Umgebende ist das Objektive, der andere Antrieb; durch das Erlebnis ist der Einzelgeist in das Weltganze organisiert. Man fühlt, wie diese Anschauungsweise ebenso kosmisch-metaphysisch wie individualistisch ist oder sein kann, vor allem aber, daß das Individuum in ihr in nicht nur willkürlichen, sondern organisch-notwendigen, gleichsam straffen, faltenlosen Zusammenhang mit dem es bedingenden Kosmos gesetzt ist. Der Wille zur Bindung — wie wir sagten —, zur Bedingtheit ist wieder da, die Grundverfassung des metaphysischen Strebens; damit auch das Bedürfnis nach Form in ästhetischem Sinne, Dantes höchstes Grundprinzip, der Gegenpol zur vorher besprochenen Formlosigkeit der Romantik. Als Formkunst kann nur eine ethisch-metaphysische Zeit Dantes Dichtung fassen. Diese Straffheit, diese Nötigkeit im Kosmos, diese Gebundenheit ergibt schon an und für sich für das handelnde Individuum ein ethisches Grundgefühl: wer muß, der soll; wer soll, der muß. Alle äußeren Verhältnisse der neuen Zeit konnten nun nur dazu beitragen, diese im neuen Individualismus und seinen philosophischen Wurzeln begründete ethische Haltung zu befördern. Unsere Zeit ist nicht die des unbedingten, genießenden Bildungs- und Lebensdranges mehr: sie hat — gerne oder ungerne — lernen müssen, auf das Wohl der Gesamtmenschheit nicht nur Rücksicht zu nehmen, sondern geradezu unter diesem Gesichtspunkte zu leben; es kann gleichsam nichts mehr geschehen, das nicht im Bewußtsein jedes Einzelnen die Allgemeinheit berührte. Nicht nur der geistige Sozialist stellt sich und seine Lebensweise unter diesen Gedanken des allgemeinen Wohles oder Übels; der geistige Aristokrat tut es gerade so gut, auch wenn er das Gegenteil zu tun meint. Denn die Haltung des bewußten Widerspruchs gegen eine Zeittendenz hat für das geistige innere Leben, für seine Methode gleichsam, genau die gleichen Folgen wie die Haltung der Gefolgschaft; wer sich einer Forderung widersetzt, steht unter ihrer Einwirkung wie wer ihr folgt. Nietzsche selbst wurde Aristokrat aus Widerspruch gegen die Demokratie seiner Zeit, also bedingt von ihr. — Ethik, sich Auseinandersetzen mit den Pflichten der Weltstellung, mit den Verhältnissen zur Umwelt, mit den Forderungen des Tages — sich Auseinandersetzen, indem man sich hingibt oder sich zurückhält, sich zeigt oder sich versteckt — das ist geradezu unser Kernwort, und die Behandlung dieses Stoffes im Rahmen des Weltganzen dominiert geradezu in unserer geistigen Bewegung: in Dich-

tung — etwa Werfel; in Philoſophie — etwa Scheler —; in allen möglichen jetzt ſehr gepflegten Spezialwiſſenſchaften, Soziologie uſw. —; in Theologie und praktiſcher Lebensproblematik — z. B. Johannes Müller und etwa die moderne religiöſe Gemeinſchaftsbewegung. Man wird das beklagen, man würde gerne an Stelle dieſes modernen Hauptwortes das Hauptwort Goethes und der Romantik „Bildung" wieder treten laſſen; aber es iſt einfach nicht mehr möglich. Die Menſchenwelt iſt hart und nahe geworden; es iſt heute die erſte Aufgabe für jeden Einzelnen, ſich ſeiner Stellung zwiſchen Menſchen, Welt und Gott bewußt zu ſein; innere Organiſierung iſt das Banner, unter dem wir alle — Ariſtokraten und Demokraten — marſchieren müſſen. Klagen wir nicht! Goethe hat dennoch nicht umſonſt für uns gelebt; Nietzſches Kraft- und Einzelmenſch iſt uns allen dennoch unverlierbar; vielleicht ſogar hat ſeine Lehre jetzt erſt ihren eigentlichen Sinn verwirklicht. Denn die Macht eines Individuums wird nur mächtiger durch ſolchen Gegendruck; wer neben der Menſchenliebe und der ſozialen Ethik den wahren Ariſtokratismus in ſich trägt, der wird ſich ſeiner innerſten unbeirrbaren Art nun erſt recht bewußt werden, wo er ſie von überall gedrängt fühlt. Unſer Tempel, das Allerheiligſte unſeres Herzens wird uns nur noch heiliger, der Weihedienſt am Altar der Seele nur noch feiervoller, je bunter ſich im Vorhofe die Geſtalten drängen; die Fülle der Pflichten hat von jeher nur die Schwachen überwältigt; die Starken ſind daran ſtärker geworden. Stolz und Hingebung ſind Brüder, nicht Feinde; Stolz erwächſt aus Hingebung, Hingebung veredelt ſich am Stolze. Die ſtärkſte Bindung iſt für den Starken die edelſte Freiheit, und im Dienſte der Religion ſind liberum arbitrium und servum arbitrium nicht mehr zu trennen.

Dieſe Artung nun, Stolz und Hingebung, Individualgewalt und Gottergebenheit, Bindung und Verpflichtungsgefühl ſich ſelbſt wie den anderen gegenüber, alſo religiöſe und ethiſche Haltung im erſten und letzten, das iſt die innerſte Natur im Menſchen Dante geweſen. Denen, die ſeine Werke kennen, braucht dies nicht bewieſen zu werden; denen, die ſie nicht kennen, könnte man es nur durch Vermittlung der Werke beweiſen. Sein äußeres Leben war das des grandios pflichtbewußten, unendlich energievollen, wahrhaft unbeugſamen Charakters, des Mannes, den jeder Schlag des Schickſals nur härter, jede Entbehrung nur entſchloſſener in ſeinen Forderungen machte. Er ſehnte ſich mit einer unerhörten Gewalt nach ſeiner Vaterſtadt und brachte dieſer Sehnſucht doch nicht das Opfer ſeines Stolzes. Sein inneres Leben ſtand geiſtig in gleicher Entſchiedenheit unter dem Zeichen von Ideen, denen er — einem echt idealiſtiſchem Zuge ſeiner doktrinären Anlage gemäß — um ſo entſchloſſener nachhing, je weniger realiſierbar ſie waren. Sein Traum

vom deutſch-römiſchen Kaiſer war ihm vielleicht um ſo teurer, je mehr er ſich als Traum erwies. Es iſt bezeichnend für ihn, daß das, was ihn im Tiefſten ergriff und ſein Verpflichtungsgefühl am ſtärkſten anſpannte, immer unter dem Geſichtspunkte des Ewigen ſtand. Seine Liebe zur toten Beatrice hat tiefer in ihm geklungen — denn ſie verknüpfte ihn mit dem Himmel — als die Liebe zur lebenden Gemma, über die er kein dichteriſches Wort verloren hat. Sein Schmerz über die Politik ſeines Vaterlandes iſt zwar von realiſtiſchſter Hitze, ſein Wille, da zu beſſern, ganz praktiſch; aber das ganze Gefühl ſteht unter weltumſpannenden politiſchen Geſichtspunkten. Das Verſtandesgebäude der Scholaſtik endlich wird ihm zum wahrſten unmittelbarſten Erlebnis; er iſt wirklich und wahrhaftig im Paradieſe, im irdiſchen wie im himmliſchen, geweſen; er betont die Wahrheit deſſen, was er erzählt, immer wieder mit einer ſolchen Leidenſchaftlichkeit, er entſchuldigt jede „Unwahrſcheinlichkeit", die er erzählen muß, mit ſolchem Ernſt und Eifer, daß es ihn völlig mißverſtehen hieße, wollte man in dieſer immer wiederholten Verſicherung einen literariſchen Kunſtgriff ſehen. Er hätte ja doch zur Form des Traumes Zuflucht nehmen können, wie es ſo mancher apokaliptiſche romaniſche Lehrdichter vor ihm bei der Schilderung des Weges zur Hölle oder zum Paradies getan hatte; damit war er von jeder Verlegenheit frei, wenn er Verlegenheit fühlte; denn der Traum iſt neutral zwiſchen Wahrheit und Dichtung. Nein, Dante erlebt, was er ſingt; einem ſo einheitlichen hingebenden Charakter iſt zwiſchen Wahrheit und Märchen keine Grenze, und ſeine Phantaſie, gewaltig wie ſeine Hingebung, ſchlägt ihm die Brücken — außerdem freilich das uns weniger unmittelbar verſtändliche Bewußtſein, in Allegorien zu ſprechen. Das Heiligſte der katholiſchen Offenbarung kann er, wenn er es überhaupt ſingt, nur als Wahrheit ſingen*. Und dieſe Hingebung, die ihn erfüllt, dieſes dienende Verhältnis des gewaltigen Menſchen zum gewaltigen Jenſeits, der Wille, zu büßen und erlöſt zu werden — der Zweck der ganzen Reiſe —, dies alles hält den Menſchen nur aufrechter, als er ſchon war; er iſt der handelnde und leidende Einzelmenſch im Weltrahmen — das alſo, was wir vorher als das Ideal unſerer eigenen Zeit ermittelt haben. Endlich: daß dieſe Hingabe nicht ſelbſtgenügſam war, daß er nicht genug daran hatte, mit ſeinem Gott allein zu ſein und ſelbſt von ihm erlöſt zu werden, das iſt ebenfalls bekannt genug. Der Sinn des ganzen Gedichtes iſt allegoriſch; es bezieht ſich auf die Erlöſung der ganzen Menſchheit, nicht nur auf ſeine eigene. Wir können noch allgemeiner ſprechen: Dichtung war ihm — im Einklang mit platoniſcher und ſcholaſtiſcher Lehre — Dienſt, Dienſt im philoſophiſchen, göttlichen und im menſchlichen Intereſſe. Seine große Dichtung iſt — man glaubt es kaum — nichts

*Vgl. dazu A. W. Schlegel, Heidelberger Jahrb., V, 227.

anderes als ein populäres Lehrgedicht, dienend dem bescheidensten aller Zwecke, seine Landsleute über den Sinn des katholischen Dogmas aufzuklären. Nicht etwa die Gebildeten unter ihnen — zu denen hätte er lateinisch gesprochen —, sondern die Ungebildeten. Eine religiöse Belehrung für ungebildete Laien, das ist die Commedia! Wir wissen urkundlich, daß Dante das große Gedicht in lateinischen Hexametern gemacht haben würde, wenn er nicht diesen Gesichtspunkt gehabt hätte; danken wir Gott dafür, daß er diesem stolzesten Geiste eine so bescheidene Lehrerneigung mitgegeben hat und damit uns das heiligste Gedicht beschert hat; denn was wäre uns ein lateinisches Kunstgedicht des Mittelalters an Stelle der Commedia! Steine statt Brot! — Mit einer seiner in Prosa verfaßten Schriften, dem „Gastmahl", steht es ebenso: an den Tisch des Geistes lädt er die Ungelehrten und regaliert sie in Vulgärsprache mit dem, was vom Mahle der geistig Vornehmen für sie verdaulich scheint. Die Beispiele könnten gehäuft werden. Dantes Gedanke der vulgären Schriftsprache, mit dem er die Herrschaft des Lateinischen in Italien zuerst erschüttert hat, ist ja selbst aus pädagogischen Gesichtspunkten erwachsen. Die ganze Natur Dantes mit all ihren Härten ist ethisch; wäre er nicht der größte Dichter, so müßten wir ihn den ethischsten Menschen nennen. Nur eine so straffe, so lern- und lehrbegierige, der Unterordnung bei allem Stolze so zugängliche Natur konnte sich mit solcher Hingebung selbst an einen Lehrer anschließen, wie er an den Thomas von Aquino; konnte manche der unbegreiflichen geistigen Verkehrtheiten seiner Zeit so kritiklos mitmachen wie er. Es hat ja schon lange vor ihm viel aufgeklärtere Geister gegeben als ihn: die dogmenstürmenden Philosophen des späteren Mittelalters, Averroes, Abälard und ihre Schüler auf der einen — mystische Propheten wie Joachim von Fiore auf der anderen Seite. Man kann gar nicht leugnen, daß er geistig für die Fortentwicklung über mittelalterliche Gebundenheit hinaus einen Rückschritt bedeutet. Aber jene Aufklärer waren nicht von seiner grandios hingegebenen, aufrechten, ans Ganze und an seine Pflicht versprochenen, zentral menschlichen Natur. Er war zu ganz und zu bescheiden zum Revolutionär. Seine Ethik hat ihn zum letzten Menschen des Mittelalters gemacht; sein Geist hätte ihm sonst vielleicht gestattet, der erste Mensch der Renaissance zu werden; aber er wäre dann nicht Dante gewesen, und sein Gedicht — das dürfen wir unbedenklich hinzufügen — wäre nicht so geworden, wie es zu unserem größten Glücke ist: durch einen Zeitgeist abgerundet und geformt, und im übrigen von der Ewigkeit des Weltalls und des Menschentums gestempelt; eine für alle Zeiten gültige Kodifizierung des Erlebnisses des großen Menschen und Künstlers, der sich mit dem All im Diesseits und Jenseits auseinandersetzt, ohne sich aufzugeben.

Wenn diese Auffassung Dantes als eines allseitigen, aber auf religiös-

ethiſchem Boden begründeten, ſtrengſter Form bedürftigen, kosmiſch und metaphyſiſch gerichteten Weſens nicht ganz verkehrt iſt; wenn ferner die vorher herausgearbeitete Richtung unſerer eigenen Zeit auf Hervorbringung ethiſcher und metaphyſiſcher Einzelmenſchen wirklich eine Richtung unſerer Zeit iſt: ſo wird nun klar ſein, daß unſere Zeit an Dante einen Leitſtern hat und eine Nähe der Verwandſchaft mit ſeinem Menſchentum und ſeiner Form, die allen anderen vorher betrachteten Zeiten überlegen iſt. Vieles andere haben wir mit jenen Zeiten in unſerem Verhältnis zu ihm gemein. Speziell mit der Romantik vieles: den revolutionären Sinn, das Weltgefühl, die Tendenz aufs Abſolute, die religiöſe Richtung. Ich glaube, daß z. B. auch die Kunſtform der Allegorie nur von einer methaphyſiſch gerichteten Menſchheit in ihrer Lebendigkeit gefaßt werden kann: nur ſolchen Seelen iſt es begreiflich, ja nötig, neben dem ſinnlichen Leben immer noch ein anderes jenſeitiges zu leben, neben dem wörtlichen immer noch einen anderen Sinn im Worte zu ſuchen. Den Nachfolgern der Romantik aber verdanken wir, wie ſchon einmal geſagt, faſt das Wichtigſte: nämlich — außer dem Sinn für Kultur, der uns mit einem Kulturmenſchen von Dantes Höhe ſympathiſieren läßt — den hiſtoriſchen Sinn: auf Philologen angewendet, den Reſpekt vor dem Texte, das unerſchütterliche, immer wache Bewußtſein, daß der Text und nur der Text uns all die Offenbarungen enthüllen kann, von denen wir geſprochen haben; daß er und nur er der Tempel der Geſtalt, das Archiv des Geiſtes iſt, dem wir uns verwandt fühlen, den wir erleben wollen. Wenn wir das vergeſſen ſollten, ſo verflattern wir ſofort im Allgemeinen, im Endloſen — ſagen wir es noch deutlicher: im Trivialen und Dilettantiſchen. Unſere ſublimſten Offenbarungen ſind dann Spreu im Winde gegenüber einer engbegrenzten, aber gründlichen und richtigen ſtofflichen Unterſuchung eines beſcheideneren Zeitalters.

Es liegt ja auf der Hand, daß ſich die Dinge hier gar nicht trennen laſſen. Hätten wir nicht den hiſtoriſchen Sinn geerbt, ſo könnten wir keine „Geſtalt" der Vergangenheit erfahren; andererſeits drängt unſere eigene Weltanſchauung mit der „Geſtalt" als Zentrum uns ja doch gewaltiger und unwiderſtehlicher zu hiſtoriſcher Unterſuchung vergangener Menſchen, als irgendein ſtoffliches Intereſſe einen Sachforſcher dahin drängen kann. Denn dieſer ſucht ſchließlich nur eine Erkenntnis zu anderen, ein Ergebnis neben vielen; wir aber ſuchen den Kern unſeres eigenen Lebens, die Sehnſucht unſerer Seele, den Menſchen, der uns einmal gleich war, obwohl unendlich größer als wir. Wie ſollten wir da oberflächlich ſein können, wie ſollten wir nicht nach ſolch koſtbarem Schatze ins Tiefſte graben, und mit wahrer wiſſenſchaftlicher Geduld? — Alſo unſere vorige Generation hat uns befähigt, Hiſtoriker zu ſein, unſere eigene Art befähigt uns zum Erlebnis; dies Erlebnis iſt weſent-

lich von der Art des Dantiſchen, welches wir andererſeits kraft jenes hiſtoriſchen Sinnes beſſer als irgendwelche unſerer Vorfahren nachzuerleben vermögen; alles alſo wirkt zuſammen, uns auf dieſen Weg zu drängen, und hilft uns, ihn zu gehen. —

Aus den bisherigen Erörterungen iſt, wie ich hoffe, hervorgegangen, daß wir nicht vermöge unſerer Ähnlichkeit mit den Romantikern als vielmehr kraft derjenigen Züge unſerer geiſtigen Phyſiognomie, die uns von ihnen unterſcheiden, Dante näherſtehen als ſie; im Zuſammenhang damit, daß wir den Menſchen Dante, ſie die Zeit Dantes ſuchten. Hierfür haben wir noch einen lebenden Beweis an demjenigen unter unſeren zeitgenöſſiſchen bedeutenden Dichtern, der den Romantikern am nächſten ſteht und ſich vor allem in der Einſtellung auf den Geiſt des katholiſchen Mittelalters, ſpeziell der katholiſchen Myſtik mit ihnen trifft; Rainer Maria Rilke. Wäre es ſo, daß die Neigung zum Mittelalter gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zu Dante iſt, ſo müßte alſo kein Zeitgenoſſe Dante näherſtehen als Rilke; daß das Umgekehrte der Fall iſt, weiß jeder, der Rilke kennt. Nichts von der vorher geſchilderten männlich individualiſtiſchen, im Kosmiſchen aufrechten, ethiſch bedingten Natur und entſprechend nichts von Dantes ſtrenger Kunſtform iſt bei Rilke. Er iſt hingegeben, aber verſonnen, verloren im All, treibend im Göttlichen, Gottes Knecht und Herr, eine abſolut un-Dantiſche Natur, obgleich er ſeiner Neigung nach Dantes Zeitgenoſſe hätte ſein können. Dagegen iſt ein Rilke nach Form und Weſen nahe verwandt einem Novalis, und auch nicht ſo fern dem mehr ſcholaſtiſch-männlichen Schelling oder dem äſthetiſierenden Schlegel. Die Neuromantiker wie die Altromantiker werden wir alſo nur zu denen rechnen, die in entfernterem und allgemeinerem Sinne unter dem Sterne der Geſtalt Dantes ſtehen oder ſtehen wollen.

George und ſeine Nachfolger ſind diejenigen, bei denen uns, wie vorher geſagt, die Richtung auf Dante als ein bewußter und integrierender Teil der inneren Geſamtrichtung am deutlichſten heute entgegentritt, und wir wollen zum Schluſſe unſerer Betrachtungen bei ihnen verweilen. — In der Gegenüberſtellung Georges mit Dante müſſen wir wieder den Akzent aufs Menſchliche legen, in deſſen Dienſt und Rahmen, wie ich zu zeigen ſuchte, auch bei Dante das Künſtleriſche ſteht und in ſeinen Ausmaßen erſt ganz faßbar wird. George iſt und will ſein Vates, dienender Sänger und Prophet, dienend ſeinem Geiſte, der über ihm ſchwebt, und ſeinen Jüngern, die um ihn ſind, Werkzeug. Dante iſt Diener im gleichen Sinne, wie wir zu ſehen glaubten, nur daß er dem katholiſchen Gott als Katholik dient, George ſich ſeine Bindungen ſelbſt ſchafft. Dieſe Bindungen ſind nun bei ihm aus äſthetiſchen im Laufe der Jahre mehr und mehr religiöſe geworden; das nachzuweiſen iſt nicht meine Aufgabe. George fühlt ſich jedenfalls jetzt

im Dienſte Gottes als Führer und Prophet derer, die ihn hören; die dichteriſche Äußerung iſt ihm nicht mehr Selbſtzweck — er könnte nie wie Friedrich Schlegel ſagen, daß „der willkürlich ſchaffende Dichtergeiſt kein Geſetz über ſich kennt" — ganz und gar anders ſteht er da. Die Parallelen zu Dante im einzelnen ließen ſich vervielfachen; das politiſche Syſtem Dantes mit ſeiner italieniſchen Nation im Rahmen eines Weltreiches berührt ſich z. B. auffallend mit der politiſchen Einſtellung Georges zu Deutſchland in ſeinem letzten veröffentlichten Gedichte; doch iſt es unmöglich, auf ſolche Einzelheiten hier einzugehen.

Zwei größere Äußerungen mehr hiſtoriſcher Art über Dante aus dem Georgiſchen Kreiſe will ich erwähnen. Zunächſt ein Gedicht von George ſelbſt, im Eingang des „Siebenten Ringes", eine ſchöne Weſenserfaſſung des Dantiſchen Lebens in Form eines Selbſtberichtes, durchaus mit dem Tone auf der von mir vorher ins Zentrum geſtellten Dantiſchen ſtolzen Ethik; übrigens gipfelnd im Paradies als Dantes höchſter Kunſttat; leider muß ich mir die Wiedergabe verſagen. Das andere iſt ein Aufſatz Friedrich Gundolfs*, in dem Dante unter den „Vorbildern" unſerer Zeit als zeitlich früheſter neben Shakeſpeare und Goethe auftritt. Alſo die unbedingte ausſchließliche Hingezogenheit unſerer Zeit gerade zu Dante und Danteſchen Naturen iſt in dieſem Aufſatz nicht ſo ſehr betont, wie ich es tat: Dante iſt mit den beiden anderen Großen zuſammengeſtellt, und Gundolf ſtellt ſich mit dieſer Anſchauung mehr an die Seite der Romantiker, von denen ähnliches gilt, als an die Spitze ſeiner eigenen Zeit. Doch finden ſich ſo bedeutſame Sätze bei ihm wie etwa der folgende: „Die Welt als Kosmos noch zu erleben, nicht bloß zu denken oder zu malen, ... hat uns Dante ermöglicht... Der Menſchenleib glaubte nach Dante nicht mehr an einen Kosmos und genoß die errungene Entſchränkung. Nun ihn ſeine eigene Freiheit zu verwirren beginnt, ſeine Beziehungen ihn aus dem Grenzenloſen ins Bodenloſe reißen, ſehnt er ſich, wenn nicht nach der Tatſache, ſo doch nach dem Gefühl eines Kosmos, nach einem neuen Gleichgewicht im All. Das findet er am ſicherſten bei Dante, nicht weil es dort ſtarrer wäre, ſondern weil es nur dort lebendig gefühlt iſt. Dantes Kosmos iſt nicht wiſſenſchaftlich, nicht äſthetiſch, ſondern geſamtmenſchlich." — Gundolf, der Menſch der neuen Zeit, ſtellt alſo das Geſamtmenſchliche ins Zentrum und an die Spitze des Dantiſchen Ganzen; Schelling, der romantiſche Menſch, in einer oben zitierten Äußerung das Poetiſche: dieſe Verſchiedenheit kennzeichnet blitzartig die beiden Zeitalter und ihren abgründigen Unterſchied! —

Wir ſind hiermit am Ende. Denn über die wichtigſte Stellungnahme zu Dante, die ſich bei George findet, über ſeine Überſetzungen aus der Göttlichen Komödie zu ſprechen, wäre ein Unternehmen für ſich; es

*Jahrb. f. d. geiſt. Bewegung, III (1912), S. 1—20.

könnte nur im großen Zusammenhange, in einer inneren Vergleichung der deutschen Danteübersetzungen überhaupt, in einer Geschichte der Danteübersetzung, dieser Sisyphusarbeit des deutschen mehr oder weniger berufenen Fleißes, geschehen. Dies würde zu einer Geschichte des Formgefühls werden und könnte in dem Nachweis gipfeln, daß das Dantische Formgefühl im Zusammenhang der gesamtmenschlichen Entwicklung heutigen Dichtern eingeboren sein kann. Für den Philologen würde kaum eine Handhabe zur Erforschung der Geschichte des deutschen Verhältnisses zu Dante geeigneter, kaum ein literarhistorischer Dantespaziergang reizvoller sein als eine stilistische ins Einzelnste gehende Vergleichung dieser 50 bis 60 Übersetzungen; ihr Stil, ihre Grammatik, ihre Haltung, ihre Metrik, alles, alles in ihnen redet die Sprache der Individualgeschichte, und richtig angefaßt, müßte aus diesem Unternehmen eine Fülle des Lichtes kommen. Georges Versuch bezeichnet eine ganz neue Stufe auf der Leiter, steht abseits von den übrigen und ist in seiner großen, fremdartigen, durchgearbeiteten Eigenart nur dem eindringlichen Studium eines Kenners zugänglich.

Ist diese merkwürdige und große Dichtererscheinung, deren Art als Mensch und Künstler in vielem so ausdrückliche Verwandtschaft mit der Danteschen erweist, nun unserer Zeit wirklich und ganz das, was Dante der seinigen war? Haben wir in Stefan George den Dante, auf dessen Erzeugung, wie ich zu zeigen suchte, unsere Zeit gerichtet ist? Ich muß die Frage im ganzen und letzten verneinen. Ich kann nicht entscheiden, ob die Zeit selbst — kompliziert, zerrissen, unentschlossen, wie sie fraglos ist — oder ob gewisse Anlagen seiner eigensten Natur ihn hinderten, uns dieses größte Glück und sich diese stärkste Entwicklung zu schenken, aber er hat es — wenigstens bisher — nicht getan. Das sehen wir schon an äußeren Kennzeichen, deren vornehmstes das folgende ist: George hat sich bisher abseits gehalten, er hat die Verkündigungen, die er in sich trug, lange Jahre nur einem kleinen Kreise mitgeteilt und sich noch neuestens dahin ausgesprochen, es weiterhin so halten zu wollen*; er hat zugesehen, wie das Volk, das er hätte vielleicht erleuchten können, in Ermangelung des Lichts dem entsetzlichen Abgrund zutrieb, und er sprach nur dies zu ihm: „Ihr seid noch nicht reif für mich." Anders Dante: Er, der bescheidene Lehrer, der zornmütige Patriot konnte nicht abwarten: er gab den Hungrigen das Brot, er schleuderte den Frevelnden Zornrede und Besserungslehre ins Angesicht; und sein Jahrhundert dankte es ihm und ehrte ihn nicht weniger deswegen.

Es wird nun gegen solche Bedenken etwa folgendes vornehmlich von George und den Seinigen eingewendet: Das, was sich deutsches Volk heute nennt, ist kein Volk, ist eine ziellose Masse, ein lesewütiger

* Blätter für die Kunst, Heft 11—12. Vorrede.

Haufe von Bildungsphiliſtern, unfähig, Gedanken des Kreiſes zu apperzipieren, würde mehr Schaden mit ihnen ſtiften als Nutzen von ihnen haben. Ich kann auf die ſachliche Berechtigung dieſes Vorwurfs gerade gegen unſere Zeit hier nicht eingehen; vielleicht war das ſpäte Mittelalter nicht weniger zerriſſen in ſeiner Geiſtigkeit und nicht weniger hemmungslos in ſeiner Bildungswut als unſere Gegenwart. Eins aber kann man ſagen: geringer als Dante die Italiener, die Empfänger ſeines Gedichtes, einſchätzte, kann George einfach die Deutſchen nicht ſchätzen. Schweine, Füchſe, Hunde nennt Dante ſein ſchmerzlich geliebtes Volk — ich führe nur die ſanfteren Bezeichnungen an —; tiefer Erniedrigendes kann George von den Deutſchen nicht ausſagen. Und doch — und gerade darum — hat Dante die Fülle ſeiner Anklagen ungehemmt und öffentlich über ſeine Landsleute ausgeſchüttet und ſeine wahrlich nicht leichten und einfachen und alltäglichen Geſichtspunkte in einer wahrlich nicht bequemen und kunſtabgewandten Sprache ihnen gegenüber dargelegt. Hier ergibt ſich der zweite vornehmſte Einwand gegen meine Bedenken: die Rückſicht auf die Kunſt dulde es nicht, daß der Seher und Dichter mit dem Volke, von dem er ſpricht, direkt in Berührung trete. Aber auch hier ſtützt Dantes Beiſpiel unſeren Widerſpruch. Iſt denn Dantes bewußt und gewollt dunkle und ſublime Kunſt deswegen, weil ſein Gedicht ſich öffentlich ans Volk richtete, um eine Schattierung volkstümlicher geworden, um eine Spanne von ihrem ſtolzen, ja hochmütigen geiſtigen Niveau herabgeſtiegen? Iſt nicht dieſer Volksdichter der ariſtokratiſche und unnahbare Menſch und Künſtler kat' exochen geblieben? Ja, wir können George mit George ſelbſt widerlegen. Einmal nämlich hat er ſelbſt den Schleier abgeworfen und ſich in ſeinem ſeheriſchen Geſange „Der Krieg" unmittelbar an das Volk gewandt, das in die Kataſtrophe inzwiſchen hineingeraten war, die er — dem Volke unzugänglich — längſt vorhergeſagt hatte. Und wer dieſen Geſang Georges kennt, wird mir beiſtimmen, daß er in edler ſchwerer hoher Sprache, in wahrhaft prophetiſchem Stile, in Kompliziertheit des Gedankens und des Rhythmus den früheren Äußerungen des Dichters gleichſteht — an konzentrierter Kraft des Ausdrucks und des Gefühls ihnen vielleicht überlegen iſt; ich wage zu ſagen, daß gerade in dieſem öffentlichen Gedichte George dem Geiſte Dantes am nächſten gekommen iſt. Hier hat auch Georges Vers den Erzklang des Dantiſchen; ſeine Überſetzungen aus Dante können demgegenüber bei aller Meiſterſchaft von einer gewiſſen Weichheit und gelegentlich von einer ſogar ans Kleine ſtreifenden Künſtlichkeit ſein; Eigenſchaften, welche keinen Geringeren als Karl Voßler veranlaßt haben, dieſe großartigen Verſuche entſchieden abzuweiſen.

Es kann nach dieſem folgendes geſagt werden: Wenn uns wirklich ein neuer Dante erſtehen ſoll, ſo muß es ein Mann ſein, der die

ethiſche Verpflichtung noch ganz anders ſtark in Kunſt und Menſchentum betätigt als diejenigen, die heute unter uns Dantes Banner am höchſten tragen. Wir verehren ſie als unſere Wegweiſer und dürfen ſagen, daß das Beſte, das Eigentliche, die erſehnte, nötigſte Tat an unſerem Zeitalter zu tun uns noch übrig gelaſſen iſt.

Harald Höffding
Chriſtoph Schrempf

Der berühmte däniſche Philoſoph, eine Autorität von internationalem Ruf, hatte dieſen Aufſatz urſprünglich Chriſtoph Schrempf zu ſeinem 60. Geburtstag am 28. April 1920 zugedacht, verſchiedener Umſtände halber hat er ſich bis heute verzögert. Schrempf hat es heute mit 61 Jahren immer noch nicht weiter als bis zum unbeſoldeten Privatdozenten an der Stuttgarter techniſchen Hochſchule gebracht. In einer Zeit, wo jeder Straßenkehrer ordentlichen Lohn bekommt, muß ſich ein Chriſtoph Schrempf auf das Kärglichſte durchſchlagen. Ob nicht die württembergiſche Regierung endlich einmal ihre Schuldigkeit tun wird? (Leit.)

Die ſtrengen Zeiten, unter denen die europäiſche Menſchheit gelitten hat und noch leidet, wirken ſehr verſchieden auf die verſchiedenen Naturen. Einige werden dazu geführt, ſich mit verſtärkter Innigkeit an die überlieferten religiöſen Vorſtellungen und Kultusformen zu klammern, während andere dazu geführt werden, ſich in ſich ſelbſt zu vertiefen und ihre Lebenserfahrungen in freier und unbefangener Weiſe zu deuten. Dieſe letzteren meinen vielleicht, daß es eben eine Forderung der Zeit iſt, über das Verhältnis zwiſchen Überlieferung und perſönlicher Erfahrung Klarheit zu gewinnen. Und wenn dieſe letzte Aufgabe ſich einem Manne ſtellt, der ſchon voraus im Kampfe des Lebens und ganz beſonders in dem Streit zwiſchen kirchlicher Überlieferung und der auf dem Wege perſönlicher Erfahrung gewonnenen Überzeugung geprüft worden iſt, wird es ein ganz beſonderes Intereſſe haben zu ſehen, wie die Aufgabe gelöſt wird. Dies hat mich dazu geführt, mich mit den Schriften Chriſtoph Schrempfs aus den letzten Jahren zu beſchäftigen.

Vor ungefähr 25 Jahren kam ich in Berührung mit Schrempf durch ſein großes Intereſſe für Kierkegaard. Er überſetzte meine Schrift „Kierkegaard als Philoſoph" ins Deutſche, und er gab ſelbſt einen wichtigen Beitrag zum Verſtändnis Kierkegaards in ſeiner Abhandlung über Kierkegaards Stellung zu Bibel und Kirche, in welcher er zeigte, wie der große Vorkämpfer des Satzes: „Die Perſönlichkeit (die Subjektivität) iſt die Wahrheit" unwillkürlich religiöſe Überlieferungen umdeutete, ſo daß ſie in den Dienſt der perſönlichen Lebenserfahrung ge-

ſtellt werden konnten. Einer meiner jungen Freunde überſetzte Schrempfs ſchöne Schrift vom „geiſtigen Kampfe“ ins Däniſche, und ich ſchrieb eine Vorrede dazu.

Als aber Schrempf unter den Einfluß Kierkegaards kam, hatte er eine Vorgeſchichte, die ihn dazu führen mußte, das Problem in noch ſchärferer Weiſe zu ſehen, als Kierkegaard es ſehen konnte: Der ganze Kampf Kierkegaards für das Perſönlichkeitsprinzip war im Grunde dadurch bedingt, daß er in dieſem Prinzip und in der Vertiefung in Lebenserfahrungen, wozu es führen mußte, die einzige Rettung des in der Kirche überlieferten Chriſtentums, die einzige Rechtfertigung ihres paradoxen Inhaltes ſah. Im Grunde ging er davon aus, daß wahre perſönliche Erfahrung dazu führen würde, der kirchlichen Überlieferung ſich zu unterwerfen. Schrempf hatte in ſeiner Jugend die Schule der kritiſchen Theologie durchgemacht. Er ward doch Prediger, weil ihm geſagt wurde, daß er in ſeiner Verkündigung ſich an die überlieferten Formen halten ſollte, obgleich er in ſeinem Innern und als theologiſcher Forſcher einen ganz anderen Inhalt in dieſe Formen, als den urſprünglichen, hineinlegte. Als er nun doch, von ſeinem Drange nach Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit geleitet, ſeine Abweichung von der Lehre der Kirche offen ausſprach, wurde es ihm von den kirchlichen Autoritäten vorgeworfen, daß er Unruhe und Ärgernis erweckte und der Kirchenleitung Schwierigkeiten veranlaßte. Man warf ihm übertriebene Gewiſſenhaftigkeit vor. „Das Kirchenregiment“, ſagt er, „nahm für meine Bequemlichkeit gegen mein Gewiſſen Partei“. Dies führte dazu, daß er den Dienſt der Kirche verließ und eine ſcharfe Prüfung der Stellung wiſſenſchaftlich gebildeter Theologen, die eine Predigerwirkſamkeit übernommen hatten, anſtellte.

Weil ich ſelbſt ein alter Kierkegaardianer bin, iſt es mir von Intereſſe geweſen, zu ſehen, wie die Entwicklung Schrempfs ſpäter verlaufen iſt. Mir ſelbſt ſtellte es ſich, nachdem mich meine Lebenserfahrung und mein Denken von Kierkegaard entfernt hatte, ſo, daß ich unterſuchte, ob ſein Fehlgriff nicht großenteils darin beſtand, daß er zu ſcharf ein Gebiet, das dem eigentlichen perſönlichen Leben angehören ſollte, von anderen Gebieten, wo das Gemüt von Wiſſenſchaft, Kunſt und Gemeinſchaftsleben erfüllt war, ſchied. Ich habe als Philoſoph über dieſe Doppelheit hinauszukommen verſucht. Die Frage iſt freilich, ob es mir gelungen iſt. Schrempf wird nicht darin mit mir einig ſein, daß dieſer Weg der richtige ſein ſollte. Er ſtellt ſich in einen ſcharfen Gegenſatz zur Wiſſenſchaftlichkeit in Fragen, die Lebensführung und Lebensanſchauung betreffen, und er gebraucht oft das Wort „Wiſſenſchaftlichkeit“ ironiſch. Weder Überlieferung, die ihre Dogmen einmal für alle behauptet, noch Wiſſenſchaft, die nimmer fertig wird, können uns nach ſeiner Auffaſſung hier helfen.

Und doch ist Schrempf ein Denker, in demselben Sinne wie Sokrates ein Denker ist. Und einige der Gedanken, die in seinen späteren Schriften enthalten sind, will ich hier zu entwickeln versuchen.

Eine Schrift, die im Jahre 1920 erschienen ist, hat den Titel „Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens". Dieser Titel deutet den zusammengesetzten und gegensatzvollen Charakter des Lebens an. Wenn man seinen Glauben auf Erfahrung bauen, die Wirklichkeit, wie sie ist, nehmen will, um zu prüfen, ob sie zum Glauben an einen Gott führt, dann steht man widerspruchsvollen Zeichen gegenüber. Die Wirklichkeit ist dämonisch (in der Bedeutung, in welcher Goethe dieses Wort nahm). Sie ist eine Offenbarung — aber gleichzeitig ist sie ein Geheimnis. Der Gedanke wird von entgegengesetzten Tendenzen hin und her gezogen, und das religiöse Gemüt schwingt zwischen der höchsten Seligkeit und der tiefsten Verlassenheit. Zwar kann nach dem Durchleben dieser Gegensätze eine Zuversicht ewigen Lebens entstehen — das Höchste, was Menschen erreichen können. Aber sie ist eher Lebensmut als Lebensfreude. Und das Resultat jenes Durchlebens kann in keinem Satze und in keinem Kultus ausgedrückt werden. Keine Gemeinde kann auf dieser Grundlage errichtet werden, denn jeder Mensch muß auf eigner Hand die nötigen Lebenserfahrungen machen. Nur indirekt kann hier der eine dem anderen helfen. Ganz verständlich können zwei Individuen nicht füreinander sein.

Den Ausdruck „religiöse Erfahrung" will Schrempf nicht von dem, was er hier andeutet, gebrauchen. Denn unter „religiöser Erfahrung" versteht er eine Erfahrung, die auf der Grundlage eines schon gegebenen Glaubens gemacht wird, den der Einzelne bei sich selbst wieder zu erzeugen sucht. Da kann dann reine persönliche Erfahrung nicht entscheidend sein. Sowohl liberale als orthodoxe Theologen behaupten die Bedeutung der Überlieferung; der Unterschied zwischen ihnen beruht nur auf dem Grade und dem Umfang, in welcher die kritische Ausreinigung der Tradition durchgeführt wird. Schrempf ist dagegen ausgeprägter religiöser Individualist. Er strebt nicht danach, die Kirche und die Kirchenlehre in irgendwelchem Grade und in irgendwelcher Bedeutung der Wörter zu retten.

Schon im Anfang des 18. Jahrhunderts machte Gotfried Arnold (in seiner Theologia experimentalis 1715) eine ähnliche Auffassung wie Schrempf geltend, indem er behauptete, daß religiöse Erfahrung eine Einübung in der Lehre der Schrift sei, so daß in der Religion die Erfahrung nicht Grund, sondern Folge und Frucht sei und immer nach dem Worte der Bibel beurteilt werden müsse. Die Erfahrung nehme daher eine ganz andere Stelle in der Religion als in der Wissenschaft ein. Schrempf behauptet eben, daß die Erfahrung, auf welcher der Glaube sich aufbaut, keine religiöse Erfahrung im Sinne Arnolds, sondern Erfahrung

in der Bedeutung, in welcher dieſes Wort in der empiriſchen und experimentalen Wiſſenſchaft genommen wird. Sie ſoll rein und unbefangen ſein. Die Stimmungen, deren Wechſelſpiel und Streit den Glauben beſtimmen, ſollen wirklich ſelbſterlebt ſein. Aber ſelbſt Luther, der doch ſo großes Gewicht auf eigene Erfahrung legt, ſpricht oft aus anempfundener Stimmung. Was man „kirchlichen Sinn" nennt, entſpricht auf dem Gebiete des Glaubens dem, was man auf dem Gebiete der Kunſt Manier nennt. Will man wirklich etwas von einem Manne wie Luther lernen, muß man ihn aus dem Chriſtlichen in das Menſchliche überſetzen. —

Das Bedeutungsvolle an Schrempfs Schriften aus den ſpäteren Jahren iſt eben dieſer rein menſchliche und perſönliche Standpunkt, den er in den großen Lebensfragen einnimmt. In dem inneren Leben der Seele findet er ein Gebiet, in welches weder poſitive Religion noch ſtrenge Wiſſenſchaft eindringen können, jene nicht, weil ſie durch Überlieferung bedingt iſt, dieſe nicht, weil ſie ſich in allgemeinen und typiſchen Formen bewegt und das rein Individuelle niemals durchdringen kann. Das Leben, ſeine Leiden und ſeine Freuden, ſeine Kämpfe, ſeine Siege und Niederlagen haben nun einmal einen gegenſatzvollen, paradoxen, dämoniſchen Charakter. Es gibt, ſagt Schrempf, ein wirkliches „Gottes-Wort", das ſtets das wirkliche Leben des einzelnen Individuums angeht und dann zur Verſtändnis und zum Lebensmute führen kann, und es kann in gewiſſen allgemeinen Sätzen angedeutet, aber niemals anderen vollſtändig vertraut werden. Das Verſtändnis, das hier gewonnen werden kann, wird am beſten in Gleichniſſen und Bildern ausgedrückt. Wir ſtehen hier an der Quelle, aus welcher alle echte Philoſophie und Religion hervorſtrömen: bei dem Beſtreben, ſich ſelbſt in ſeinem rätſelhaften Weſen zu verſtehen. Aber die Quelle ſelbſt darf — dies ſchärft Schrempf energiſch ein — nicht mit den Strömen, die aus ihr herausgleiten und ſpäter ihren Lauf unter mehr zuſammengeſetzten Verhältniſſen fortſetzen, verwechſelt werden.

Obgleich Schrempf immer mehr ſeine Sache von der Wiſſenſchaft und von der hiſtoriſchen Religion unabhängig macht, kann er doch nicht verneinen, daß er dieſen beiden Geiſtesmächten ſehr viel ſchuldig iſt. Sein Standpunkt wäre nicht möglich, hätte nicht wiſſenſchaftliche Unterſuchung den Aberglauben vermindert und uns dem wirklichen Zuſammenhang der Wirklichkeit nähergebracht, und hätten nicht die hiſtoriſchen Religionen auf den Stufen, die wir mit Recht ihre Höhepunkte nennen, mehr und mehr das Gewicht auf das innere Leben der Perſönlichkeit gelegt, — auf das, was ſie in ihrer Sprache „ſeine Seele zu retten" nennen. Schrempf nimmt von der hiſtoriſchen Religion wie von der Wiſſenſchaft, was er gebrauchen kann. So glaubt er an eine perſönliche Unſterblichkeit ohne Chriſt zu ſein, und er glaubt an

eine Seelenwanderung ohne Buddhiſt zu ſein. Und er freut ſich darüber, daß er in ſeiner Lebensauffaſſung Männern wie Sokrates und Jeſus, Leſſing und Goethe näher gekommen iſt, obgleich er, jedenfalls nachdem er zu Klarheit über ſich ſelbſt gekommen iſt, keineswegs an und für ſich ſolche Autoritäten benötigt. Er blickt zu ſolchen Geſtalten auf, indem er meint, daß ſchon dies, einen anderen Menſchen als weiſer als ſich ſelbſt zu betrachten, einen ziemlich hohen Grad von ſelbſtändigem Denken vorausſetzt.

Wenn Schrempf ſeine Lebensanſchauung als Glauben an ein ewiges Leben bezeichnet, iſt er doch nicht recht zufrieden mit den Worten, die er hier gebrauchen muß. Das Wort Glaube gebraucht er, weil ein dauerndes, kontinuierliches Verhältnis zum Leben bezeichnet werden ſoll, ein Verhältnis, das niemals vollen Ausdruck in einem einzelnen Augenblick finden kann. Jeder Glaube geht über die Erfahrung hinaus, ohne doch von der Erfahrung wegzuſpringen. Für Schrempf ſtellt es ſich ſo, daß die Erfahrung bewirken kann, daß man an das Glück nicht glaubt; aber der Glaube macht, daß man an das Unglück nicht glaubt. Der Glaube beſteht eben in dem beſtändigen Lebensmut. Daher iſt er nicht etwas neben dem Leben, etwas, das man auch lebt. Das Wort Glaube deutet aber auf einen gewiſſen Abſtand dem Leben gegenüber, und der Glaube, die Lebensanſchauung ſelbſt wird dann leicht die ganze Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Wir ſollen aber vom Leben ſelbſt, nicht von unſerem Glauben oder unſerer Lebensanſchauung aufgenommen ſein. Und wenn das Wort „ewiges Leben" gebraucht wird, iſt nicht nur etwas Zukünftiges gemeint. Im Schauſpiel des Lebens gilt es, alle Aufmerkſamkeit auf diejenige Szene, in welcher wir eben ſpielen, zu richten, und ſich nicht zur nächſten Szene vorbereiten. Es iſt ebenſo überflüſſig wie unmöglich, ſich auf den Tod vorzubereiten. Und was für uns hier im Leben gilt, das gilt, behauptet Schrempf, auch für ein anderes Leben. Nur Kampf und Entwicklung ſind wertvoll; wenn der ewige Tod nach dem Abſchluß der Entwicklung einträte, würde Schrempf nichts dagegen einwenden. Die Grundlage allen Glaubens iſt ein Wille zum Leben, der in ſeinen höchſten Formen ein Trieb nach Erkenntnis, nach Liebe und nach Schönheit iſt. Kann dieſer Trieb uns nicht mehr in Arbeit ſetzen, dann hört aller Wert und damit auch aller Glaube auf. —

In Übereinſtimmung mit dem auf einmal freien und empfänglichen Standpunkte, den Schrempf der Vorzeit gegenüber einnimmt, geht ſeine Verfaſſerwirkſamkeit großenteils darauf aus, große hiſtoriſche Perſönlichkeiten nach ihrem Verhältniſſe zur rein menſchlichen Lebensführung zu charakteriſieren.

In dem merklichen Buche „Menſchenlos" wird das Verhältnis zwiſchen Schuld und Schickſal erörtert. Zuerſt wird der Dichter des Hiob er-

wähnt. Hiob leidet ohne Schuld, beugt sich aber zuletzt vor der Allmacht, indem der Dichter nicht den Mut gehabt hat zu gestehen, daß auch von dem Schuldigen gesagt werden kann, daß er ohne Schuld leidet, indem unsere Handlungen zuletzt durch eine Macht bestimmt werden, die tiefer und mehr umfassend ist als unser bewußtes Streben. Das Leben wird nun einmal nicht von Anfang an auf der Grundlage klaren Verständnisses geführt. Sophokles ist einen Schritt weiter als der Dichter des Hiob gegangen. In „Oedipus in Kolonos" wird geschildert, wie der schuldig Leidende zu der Erkenntnis kommt, daß die Handlungen, durch welche er schuldig ward, ohne Verständnis dessen, was er tat, geübt waren, — daß sie in Blindheit getan waren. Volle Konsequenz gibt es doch nicht in diesem gewaltigen Drama, in dem Oedipus auf seine Feinde nicht dieselbe Auffassung wie auf sich selbst anwendet. Doch — man erfährt ja nicht, wovon Oedipus zuletzt mit den Erinnyen im heiligen Haine spricht! — Jesus kann mit Recht auf gleiche Linie mit Hiob und besonders mit Oedipus gestellt werden. Er kommt ja zu Johannes dem Täufer, um mit der Taufe getauft zu werden, die eine Bekehrung zu ihrer Voraussetzung hatte! Elendig und schuldig muß auch er gewesen sein, und doch wird er gleich nachher Gottes Sohn, Gegenstand des göttlichen Wohlwollens genannt. Und nur weil er so große Gegensätze durchlebt hatte, konnte er die große Liebe, das große Mitleid mit den Menschen haben. Er verkündigt nun den Menschen ein Evangelium, dessen Kraft er selbst erfahren hatte. Ohne tiefes Erleben des gegensatzvollen, dämonischen Charakters des Daseins kann niemand etwas für seine Mitmenschen sein.

In diesem tiefsinnigen Buche hat Schrempf auf den schärfsten der Gegensätze hingewiesen, die das Leben so rätselhaft, so dämonisch macht, — den Gegensatz von Schuld und Schicksal. Wie aller Glaube sekundär ist, indem er von der Lebenserfahrung und dem Lebensmute abhängig ist, so sind auch unsere Entschlüsse abhängig von tiefer bewegenden Kräften in uns, Kräften, deren wir uns vielleicht niemals bewußt werden. Wir leben nicht, sondern wir werden gelebt, sagt Schrempf. Auch unsere innigsten Willensentscheidungen sind zuletzt Ausdrücke eines Lebens, das wir nicht selbst geschaffen haben.

In seiner Auffassung von Jesus aus Nazareth betont Schrempf sehr stark, daß die Kirche sehr früh ihre Vorstellungen von ihrem Stifter in die Berichte von seinem Leben hineingelegt hat. Wenn er aber nicht nur die Göttlichkeit, sondern auch die Idee eines nahen Durchbruches des Gottesreiches auf die Rechnung der Kirche schreibt, wird eine rein geschichtliche Untersuchung ihm kaum recht geben können. Für eine solche wird eben die große Erwartung, die Jesus, und schon der Täufer Johannes, erweckte, ein wesentliches Element in der mächtigen Geistesbewegung, die sich in der ältesten Gemeinde rührte, sein. Dadurch werden

freilich dem pſychologiſchen Verſtändnis der Perſönlichkeit Jeſu größere Rätſel geſtellt, als wenn man ſich mit Schrempf an dem Mitleid und der Menſchenliebe als den weſentlichen Eigenſchaften dieſer Perſönlichkeit hält. Man hat kein Recht, die Geſchichte zu ſimptifiſieren. Schrempf tritt aber auch hier als entſchiedener Individualiſt auf. Er behauptet das Recht des Laien, aus der geſchichtlichen Überlieferung zu nehmen, was er gebrauchen kann. Und ein ſolches Recht hat ſich ja auch die Kirche ſelbſt immer genommen; ſie hat aus der Überlieferung genommen, was ſie eben gebrauchen konnte. Der weſentliche Eindruck, den Jeſu Perſönlichkeit auf Schrempf gemacht hat, iſt der, daß er den Menſchen helfen wollte. Jeſu brennendes Herz und innerliches Mitleid führte ihn dazu, geiſtiges und leibliches Elend, das unbewußte wie das bewußte, aufzuſuchen. In den Gleichniſſen und den Mirakellegenden treten dieſe Charakterzüge klar hervor. Jeſus hatte, durch die Klarheit, mit welcher er dieſe Miſſion ſah, eine geiſtige Mündigkeit, die die offiziellen Leiter des Volkes, die ſich innerhalb des engen Rahmens der Tradition bewegten, nicht haben konnten.

Von ſeinem eigenen Verhältnis zu Jeſus ſagt Schrempf: „Jeſus liebte die Menſchen, während ich die Wahrheit liebe. In der Liebe zur Wahrheit glaube und wünſche ich allerdings auch, den Menſchen zu dienen. . . Aber das iſt doch nicht mein letzter Beſtimmungsgrund. . . Meine beherrſchende Leidenſchaft iſt das Denken; Jeſu beherrſchende Leidenſchaft iſt das Helfen. Das gibt ihm eine Kraft, auch des Denkens, die mir verſagt bleibt. Denn die Liebe zum Menſchen iſt eine höhere Macht als die Liebe zur Wahrheit."

Dies iſt ein ſchönes, ja, ein erhabenes Bekenntnis. Aber es iſt doch gut, daß es Menſchen gibt, in welchen die Liebe zur Wahrheit die herrſchende Leidenſchaft iſt. Dadurch wird zuletzt auch der Menſchheit am beſten gedient ſein. Wenn Illuſionen uns eben ſo gut im Kampfe des Lebens helfen könnten wie die Wahrheit, wäre es freilich anders. Und es kann nicht geleugnet werden, daß Menſchenliebe und Wirklichkeitsſinn nicht immer vereint ſind. Wie Präſident Rooſevelt geſagt hat, iſt es ſehr oft die Aufgabe der weiſen Menſchen, das Verkehrte, was gute Menſchen bewirkt haben, wieder gut zu machen. —

Auch von Luther nimmt Schrempf, was er gebrauchen kann. Luther intereſſiert ihn als Menſch, der ſich aus der Verzweiflung zum Leben durchgearbeitet hat. Es ſind Luthers Selbſtwirkſamkeit und Selbſtändigkeit, die ihn als eine große Geſtalt ſtehen laſſen. Die Sympathie Schrempfs hört auf, wenn Luther ſich der Überlieferung unterwirft, indem er die rechte Überlieferung wiedergefunden zu haben glaubt. Sobald Luther eine „Sache" hat, kämpft er nicht mehr für das Recht und den Wert der Perſönlichkeit, und dann wird er dazu verleitet, ſich auf Zugeſtändniſſe und bedenkliche Anpaſſungen einzulaſſen. Und Luther

bekam eine Sache, als er sich nicht damit begnügte, den Glauben als ein unmittelbares Leben in dem Ewigen zu schildern, sondern diese beiden Dinge voneinander schied, so daß der Glaube, oder das ausdrückliche Bewußtsein, den Glauben zu haben, zur Bedingung, ohne welche man des ewigen Lebens nicht teilhaft werden kann, gemacht wird. Dann wird es ein Glaube in zweiter Potenz, ein Glaube an den Glauben, und es wird dadurch eine schwere Last auf die Schultern der Menschen gelegt. Die Bedingung mußte allmählich die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Und damit folgte eine nähere Festsetzung einer bestimmten Form und eines bestimmten Inhaltes des Glaubens. Dadurch wurde Luther der Stifter einer Kirche und ging über das hinaus, was ihn persönliches Erlebnis lehren könnte. —

Noch eine große Persönlichkeit gibt es, mit welcher sich Schrempf eingehend beschäftigt hat. In seinen Studien über „Goethes Lebensanschauung" hat er eine Auffassung von Goethe gegeben, die eben das menschliche, persönliche Element in ihm betont und nachzuweisen versucht, wie sich dieses Element sowohl in seinen Werken als in seiner Lebensführung offenbart. Es scheint mir, daß dieses Buch über Goethe einen ganz besonderen Platz in der Goetheliteratur einnimmt, eben weil hier eine ausgeprägte, im Kampfe des Lebens und des Denkens geprüfte Persönlichkeit nach menschlichen Werten im Leben und in den Werken des großen Dichters und Humanisten sucht. Leider ist dieses Buch nicht vollendet; nur zwei Bände, die bis zur ersten italienischen Reise gehen, liegen vor. Es muß in hohem Grade gewünscht werden, daß Schrempf Gelegenheit und Mittel zur Durchführung dieser Arbeit haben wird. Und überhaupt wird jeder, der diesem Geisteskämpfer auf seinem Wege gefolgt hat, innerlich wünschen, daß seine Verhältnisse es ihm ermöglichen werden, sein Lebenswerk zu vollenden, sowohl was seine persönliche Lebensauffassung als was seine energische Auffassung der Lebensauffassung anderer Persönlichkeiten betrifft. Freilich, wenn er, wie mir gesagt ist, in seinem Alter noch als Privatdozent steht, sind die Aussichten nicht die besten. Aber unter den unglücklichen Verhältnissen dieser Zeit ist ein Kampf für rechtes Verständnis des Menschenlebens von besonderer Bedeutung, um sowohl blindes, angstvolles Zurückweichen in alte Vorstellungen als unruhige oder blasierte Zweifelsucht auszuschließen.

Einige Äußerungen (in dem Nachworte zur zweiten Auflage des Lutherbuches) deuten darauf hin, daß Schrempf in seinen älteren Tagen den Grundgedanken, die er in seiner Verfasserwirksamkeit behauptet hat, jetzt anders als früher gegenübersteht. Aufgegeben hat er sie nicht, aber er sagt, daß er sie in anderer Stimmung als früher festhält: „ohne jede Begeisterung, kühl bis ins Herz hinein, doch vielleicht eben deswegen mit mehr Stetigkeit". Vielleicht kann es nicht anders sein; die starken

Schwingungen und Gegensätze machen sich im Alter nicht mehr geltend, und neue geistige Abenteuer werden nicht erlebt. Auch alte Prediger klagen bisweilen darüber, daß das Herrliche, an welches sie glaubten, zwar nicht verschwindet, sich aber doch nicht mit der Kraft und dem Glanz kundgibt, die ihrer Hoffnung nach eben das Alter bringen sollte. — Wenn es aber hier, bei Schrempf, die äußeren Verhältnisse und die bittere Not des Lebens sind, die seine Arbeit hindern, dann muß jeder, der für ehrliches Streben nach Wahrheit und Klarheit Interesse hat, wünschen, daß die Verhältnisse dieses Geisteskämpfers so geordnet werden können, daß er uns geben kann, was er noch durch sein energisches und persönliches Lebensverständnis wird leisten können.

Alfons Paquet/Martin Buber*

Auf der Stufe des Mannesalters steht der kleingewachsene blasse Mann, dessen Äußeres gepflegt und europäisch ist, dessen Auge und Bart den östlichen Menschen verraten und an Männer erinnern, die „dort" in Pelzmützen und langen Kleidern durch enge Gassen gehen. Martin Buber steht da als der jüdischste unter den deutschen Philosophen der Gegenwart, ein Meister des an der Sprache Fichtes und der Romantiker, an der Sprache Luthers und der Mystiker geläuterten und zur Kraft gewordenen Wortes, ein Sender und Beherrscher von Gedanken aus der Tiefe der Überlieferungen und aus der Echtheit des Verwirklichten, die in ihrer Zusammenfassung einer durchaus spezifischen Welt angehören und doch niemals ganz aus der Einheit und Zeitlosigkeit allen Erkennens, dem Mutterboden des Philosophischen und des Dichterischen entgleiten. Siehe da, dieser Schriftsteller, der eindringlich redet, spricht zu einem besonderen Volke, er ruft dieses Volk aus allen seinen Vermischungen hervor, er zeugt in diesem Volke ein Bewußtsein seiner selbst und erschließt ihm den Sinn und die Bestimmung. Aus der Stimme des Blutes weckt er den Geist, durch die Stimme des Geistes weckt er das Bewußtsein des Bluts. Er steht bezaubernd auch vor jenen, die nicht zu diesem Volk gehören. Wann ist in der deutschen Überlieferung der Primat der Idee so stark verfochten, wann der von Herder eingeschlagene Weg zur Forschung mit solchem Schwunge neu beschritten worden? Dem deutschen Schriftwesen verdienstlich anzugehören, auf europäischem Boden zu gelten, über das einseitige Spezialistentum erhaben zu sein und doch die Methode der Arbeit vollkommen zu beherrschen; und über dieser gleichsam statuarischen Rolle ein Teil der Bewegung seiner Zeit zu sein und selbst den Rahmen zu ziehen für die tiefere Bedeutung dieser Bewegung: ist hier

* Dieser Aufsatz erscheint in dem Sammelbande „Die Juden in der deutschen Literatur" im Winter 1921. Welt-Verlag, Berlin.

nicht eine Persönlichkeit, die sich schicksalhaft erfüllt? Verwegenste Fiktion und sicherste Wahrheit zugleich, der Satz, daß ein Mann fehlen würde, stünde nicht derselbe Mann gerade an der Stelle, wo er lebendig wirkt und wo die Sammlung seines Antlitzes den ungesammelten Gesichtern zugewendet ist. Denen, welche die Not verspüren und die Sorge der Zeit auf sich genommen haben, wird seine Beredsamkeit oder sein Schweigen, beides, zum Trost.

Nicht wenige von Bubers Ansprachen und Aufsätzen werden auch in jüdischer, tschechischer, polnischer und ungarischer Sprache gelesen. Soweit es Juden gibt, wird sein Wort gehört. Doch zugleich ist dieser Schriftsteller, der aus dem Erlebnis des Ostens herkommt und zur Stimme und zum Dolmetscher des Ostens für das Abendland werden will — ich wüßte keinen der es so strömend wäre —, fest eingewurzelt in die deutsche Sprache, in das Mark und Geheimnis des reinsten Wortklanges. Brennender und schlichtender Geist, vermählt er sich mit der Weisheit des deutschen Wortes, und aus der Erfüllung dieses Wortes mit der Bildhaftigkeit und rhythmischen Kraft des semitischen Genius entsteht der Stil Bubers in seiner zarten, glimmenden Gewalt, in seinem Feuer der Beschwörungen. Aus dem Dichterischen kommt diese Sprache; am vollkommensten ist sie in der Legende des Baalschem, in den Erzählungen des Rabbi Nachman, im Überschreiten der Schwelle zwischen Märchen und Gotteswort, in der Gestaltung eines magischen Seins.

Die deutsche Sprache ist Muttersprache fast aller Juden, auch heute noch, wo viele von ihnen sich Deutschlands nicht erinnern. Sie zehren noch von der Sprache des Volkes, das die Vorfahren in stolzen Tagen des Glückes, in furchtbaren Tagen der Verstoßung durchwanderten. Es gibt Begegnungen unter Völkern wie unter Menschen, mag auch jedes einsam und einzig sein in seinem Geist und in seiner Formel. Es gibt familienhafte Vermischung zwischen Einzelnen, die wieder auseinander gehen, einander vielleicht immer fremd bleiben trotz aller gewesenen Nähe und dennoch niemals die Spur der Begegnung ganz auswischen werden. Dieser Art ist die Begegnung zwischen dem innersten der europäischen Völker und dem jüdischen Volke. Begegnung, Ähnlichkeit und Fremdheit der Schicksale und der Geister, schmerzhafte Begegnung voll krankhafter Süße, voll panischen Sträubens, Begegnung und Verzicht im Erliegen und im Triumph der Überwindung; Begegnung, die ewig Vergangenheit und ewig Zukunft ist, besiegelt tausendfach durch festlich gedeckten Tisch und durch tausend Grablegungen. Einmal ist die deutsche Sprache in die jüdische Seele eingegangen und wird von ihr verwahrt. Sie ist tausendfach zerknittert, bitter und hart geworden, doch in ihren Knorren und Verkümmerungen bewahrt sie zarteste Säfte und edle Zärtlichkeit, die ungeschriebene Sprache der jüdischen Mutter und des Knabenlehrers in der Kälte und düsteren Verlassenheit der polnischen Landstadt.

Jüdiſch, — Stiefkind der deutſchen Sprache, entſtellt, und doch voll ungeheurer Kraft auf der Bühne des New Yorker Ghettos, vorletztes Verſtändigungsmittel zwiſchen unzähligen Juden, die einander fremd geworden ſind in allen Fremdheiten und Wandlungen des zweitauſendjährigen Galuth. Es iſt als ſei Buber in ſeiner Meiſterſchaft des Wortes irgendwie ein Merkſtein dieſer Begegnung, ſtärker als Mendelsſohn, glücklicher als Heine, einen Abſchied und zugleich doch die ewige Verbindung bezeugend, ſternhaft glänzend in dieſer Begegnung, ſei es abendlich oder morgenlich. In entſchloſſener Hinwendung zu ſeinem eigenen Schickſal will nun dieſes Volk das Wort des Oſtens in die eigene Seele und in die deutſche Seele ſenden; ſo nimmt es an der Wende der europäiſchen Welt ſeinen Anteil doppelt und erfüllt in dieſer Verdoppelung den Dank oder auch die Rache. Dieſes öſtliche Wort beſtürmt die deutſche Seele, die bis zu dieſem Augenblick dem Weſten verfallen war, dieſe durch Rom ziviliſierte und imponierte Seele, die den Gewalten der Technä bis an den Rand des Unterganges verloren ſcheint. In dieſer Zeit der Verirrung und des Sturzes der alten Götter und des Emporſteigens der großen Frage ſteht hier, vernehmlich, in unſerer Sprache und nicht in der Redeweiſe einer abgezogenen Theologie einer, der aus den Schatzkammern der Könige, Sänger und Propheten ſeines Volkes die Schätze funkeln läßt, und aus der Sendung ſeines Volkes hervor aufruft zur Einheit, zur Tat und zur Zukunft, noch einmal Sendling des bildloſen Gottes gegen die Welt der geformten und zum Menſchen-Abbild gemachten Götter, Rufer des Wortes: „Eins iſt not". Er verheißt den Kampf, die Erfüllung und die Hingabe an die Drei Gewaltigen: Jehovah, den Einheitsgott, Meſſias, den Träger der Zukunft und Israel, den um ſeine Tat ringenden Menſchen. Mit dieſen Zauberworten rührt er an alle, in denen die Botſchaft des antiken Judentumes nachwirkt.

Ich fand vor einigen Jahren im Nachlaß eines Sinologen ein paar kleine vergilbte Schriften Salomon Bubers, des Großvaters von Martin Buber. Der alte Lemberger Gelehrte, deſſen Gedächtnis der Enkel ſpäter durch die Darbringung der Geſchichten des Rabbi Nachman wieder erweckte, hatte mit jenem in China wohnenden Gelehrten Briefe gewechſelt; ihn beſchäftigte das Rätſel der Juden von Kaifung in Honan, deren auf Steintafeln hinterlaſſene Dokumente zu den Merkwürdigkeiten dieſer merkwürdigſten chineſiſchen Provinz gehören. Hier folgte der im Abendland wohnende Gelehrte jener jüdiſchen Selbſtbejahung, die ihn antrieb, die letzten Verzweigungen ſeines Volkes, die Spuren eines verwaiſten und verdorrten, vielleicht in frühen Zeiten aus Perſien nach China geflüchteten jüdiſchen Zweiges zu verfolgen. Was Martin Buber tut, vollzieht ſich in der Ausdehnung dieſer ahnungsvollen und zur Poſition drängenden Weſenheit. Aber es iſt nicht mehr das Nachſpüren verwiſchter Fußſtapfen im Staube, ſondern das reine

Verſpüren geiſtiger Affinitäten, das Hinabſteigen in die Tiefen Aſiens. Als das auf dieſem Weg Gefundene liegt vor uns die Einheit. Der Jude, der ihn zu Ende geht, empfindet ihn als Heimkehr. So iſt Buber als ein Bauender in die Reihe derer eingetreten, die den Geiſt und die Botſchaft Aſiens an unſerem Denken ausrichten; an Treue, Hingebung und Sorgfalt wetteifernd mit dem Buddha-Überſetzer Karl Eugen Neumann, fügt er ſeine Geſtaltungen zu denen der Sinologen, welche die rätſelvolle Erfahrenheit Chinas vor unſere europäiſche Wirrnis tragen. Aus ſeiner Herkunft, der jüdiſchen Myſtik, dieſer anarchiſchen Verbundenheit mit dem Göttlichen, tritt er als ein Mittler zu uns durch das, was uns gemeinſam iſt: die Sprache. Wie er die Legenden der Chaſſidim ſammelt und aus geſammelter Seele neu hervorbringt, ſo daß durch ſie die Geſtalt ihres faſt unbekannten erſten Urhebers auf dieſe Erde zurückgerufen erſcheint, ſo redet durch ihn der Geiſt des Tſchuangtſe, ſo erzählt er die vom Hauch des Dämoniſchen durchwehten chineſiſchen Geiſter- und Liebesgeſchichten. So auch erläutert er an den Worten Inbrunſt, Dienſt, Ahndung und Demut den Sinn der chaſſidiſchen Lehre. Das alles iſt öſtliches Wehen über der Tiefe, Zaubermacht des Oſtens durch die Sprache ihres lehrenden Dieners. Unſere ganze Zeit iſt ein Hinſchreiten auf die Urworte. Der äußere Weg Bubers prägt ſich aus in der Wahl ſeiner Arbeit an den drei Erſcheinungen des Wortes. Er ſchafft das Beiſpiel herbei für jede dieſer Erſcheinungen, die Rede, die Lehre und das Lied; ſo in ſeiner Vorrede zu den „Ekſtatiſchen Konfeſſionen" der indiſchen, anatoliſchen, frühchriſtlichen und mittelalterlichen Seher; in ſeinen Geleitworten zu den chineſiſchen Lehrern und in ſeiner Bearbeitung der Kalevala, des Nationalepos der Finnen. Seine Unterſuchungen dringen in das Seelengeheimnis der Völker, ſeine Sprache gewinnt bei dieſem Hinabſteigen zur Quelle ihre Kraft.

Dieſes innige Weilen in den Tiefen des Gefühls, dieſes Spüren des Geiſterhaften in der Anmut wirkt auf die Schreibweiſe Bubers auch da zurück, wo ihn die Wege des Denkens zum Abſtrakten führen, wo die Mahnung, die Weckung oder auch die Tendenz ihn ergreift. Die Geſpräche der Sammlung Daniel ſind wohl die reifſte Frucht ſeines Denkens, vielleicht ſind ſie der Ausgang zu einem weſentlichen Werk. Das Wort hat bei Buber faſt immer die pralle, ſinngeſättigte Spannung der höchſten Beredſamkeit; an dieſer haarſcharfen Grenze droht ihm zuweilen die Todesbläſſe der Rückkehr aus einer furchtbaren, verzehrenden Region.

Es iſt Ungeheures, was Buber von ſeinem Volke fordert: er verlangt, daß es Apoſtel und Mittler des Oſtens, Vorläufer Aſiens in der abendländiſchen Menſchheit ſei. Dieſe Forderung macht Scheidungen, ſchneidende Worte notwendig; ſie macht Klarheit notwendig

über den Geiſt, der als die Genialität und Einzigkeit Aſiens verſtanden wird, aber auch über das Weſen des Juden, den Buber aufruft. Sein Buch über den Geiſt des Judentums beginnt mit einem Hinweis auf Goethe, Herder, Novalis und Goerres, die wußten, daß der Orient eine Einheit iſt. Die in den beiden Bänden der „Jüdiſchen Bewegung" geſammelten Aufſätze ſind Ausdeutung und Feſtigung dieſer Poſition. Die ſchweigende und unterirdiſche Kraft dieſer jüdiſchen Bewegung iſt der meſſianiſche Glaube an die Zukunft. Dem Zionismus, der geiſtig außer Frage, aber in ſeiner ſozialiſtiſchen Auffaſſung in die vorderſten Kämpfe der Zeit verwickelt iſt, gibt Buber in dieſem Glauben die endgültige Verbindung nach rückwärts und vorwärts, ſeine Religion. Der Zionismus hat in zwei Jahrzehnten die erſten, taumelnden, unerhörten Schritte zur Verwirklichung getan, er hat ſeine erſten zähen Setzlinge in den Boden des alten neuen Landes eingeſenkt. Nachdem er nun die dramatiſchen Prüfungen, Wechſelfälle, Fügungen und Windſtillen der Kriegszeit überſtanden hat, muß er ſich ſcheiden von dem Zionismus der Spekulation, des Kompromiſſes, des weſtlichen Preſtiges und der rationalen Technik, von all dem Ungeiſt, der in unſerem von den Mondzeichen beherrſchten Jahrhundert der anmaßende Mitläufer iſt, wo immer es ſich um Verwirklichungen handelt. Buber ſteht im Kampf um die Form des Zionismus. Ohne die Organiſationsentwürfe Herzls zu verleugnen, fordert er Beſinnung auf die Idee. Er ſieht dieſe Idee in Gefahr zur politiſchen Methode, zur macchiavelliſchen Praxis zu entarten. Buber empfängt ſeinen äußeren Antrieb aus dem Elend der öſtlichen jüdiſchen Volksmaſſen, aus dem ſeeliſchen Leid der in der weſtlichen Zerſtreuung lebenden Juden und aus der noch unüberbrückten Trennung zwiſchen dem Öſtlichen und dem Weſtlichen. Er findet ſeine Erfriſchung und Stütze in denen, die wirklich Siedler im Heiligen Lande geworden ſind, die mit ihrem Schweiß die ſteinige Scholle getränkt haben und wie der Gemſenjäger in Schillers Gedicht mit ihrem Blut am ſchmalen Felſen kleben. Aus einer engen Verbundenheit mit der intellektuellen Kriſe des weſtlichen Judentums ſtammen ſeine Aufſätze zur jüdiſchen Bewegung, aber aus einer ſtolzen Liebe auf das neu entſproſſene jugendliche Volkstum der Juden in Paläſtina ſtammt das Buch Jiskor, ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Iſrael, ein Kriegsbuch und eine Denktafel, errichtet von den Freunden für eine Anzahl einfacher, einſamer und tapferer Jünglinge und Männer, die als Pioniere und Soldaten ihres Volkes in Paläſtina ſtarben. Die Seele dieſer jungen Menſchen, der beſten, war ſchwer zugänglich; es waren kaukaſiſche, amerikaniſche, ruſſiſche Einwanderer; nur vom Judentum her waren ſie zu verſtehen, Heimatloſe, die in ihrer Heimat das Grab fanden, doch anders als die Alten und Kranken, die in überlieferter Frömmigkeit durch Paläſtina wandern, um

dort zu betteln und zu ſterben. So tritt Buber aus dem Schauen heraus in die Tat, ſo nimmt er teil an dem Erregenden; und ſein Buch über die jüdiſchen Bewegungen ſchließt mit der Anſage des zweiten Stadiums der aſiatiſchen Kriſis, der beginnenden Auflehnung.

Buber hat es unternommen, das beſondere Weſen der jüdiſchen Religioſität, mit dem es Rabbinismus und Rationalismus bedeckt haben, herauszulöſen. Er hat das bei vielen Gelegenheiten mit der Bildhaftigkeit des Gleichniſſes und mit der Schärfe des Wortes, die ihm zu Gebote ſteht, getan. Er hat zugleich das königliche und demütige Werk unternommen, den jüdiſchen Nationalismus zu geſtalten, ihn vor den Gefahren jenes Nationalismus zu warnen, der in Europa dieſes Trauerſpiel der Selbſtzerfleiſchung zur Folge hatte. Er hat damit auch denen, die, ohne Juden zu ſein, ſeinen zur Öffentlichkeit geſprochenen Worten folgen, einen Dienſt erwieſen. Denn dieſes ſind die Probleme der Völker überhaupt, und die Lehren, die gezogen werden, ſind Erkenntniſſe, die aus der Tiefe aller Nöte hervor nach Geſtaltung rufen.

So iſt Buber ein Teil jener umwälzenden Kraft in der Seele der heutigen Geſellſchaft. Er iſt Bundesgenoſſe jener dogmenloſen Bewegung, deren Keime überall verſpürt werden, auch er iſt erfüllt von den Ahnungen und Erwartungen dieſer vorgedeuteten und geweisſagten Endzeit. Daniel iſt ſein Sinnbild, das unſere iſt Johannes. Indem er an ſeiner Stelle, in ſeiner nationalen Selbſtgebundenheit als Jude, doch in einer Selbſtentbundenheit des Gedankens, die allweltlich und evangeliſch iſt, den Beruf des geiſtigen Menſchen erfüllt, ſchafft er mit an der Atmoſphäre, in der wir leben. Indem er auf das Geſicht Aſiens hinweiſt, erfüllt er eine jüdiſche und eine deutſche Sendung.

Die Stelle, die Martin Buber im Judentum unſerer Tage, im Strom und Geſtaltwandel der Ideen einnimmt, iſt bezeichnet. Es bedarf nicht ſeines wiederholten und oft betonten Hinweiſes auf die Originalität des jüdiſchen Beitrages in der großen Verbundenheit der Geiſter. Das Schauen der Einheit gibt in den höchſten Augenblicken ſeinen Worten Erhabenheit. Auf die Einwände einzugehen, die innerhalb des Judentums und von außen her Buber entgegengehalten werden, iſt nicht die Abſicht. Es ſind die Einwände des liberalen Humanitarismus, die Einwände des formalen Nationalismus, die Einwände des religiöſen Konſervatismus. Die letzteren, zuweilen mit einer pathetiſchen Leidenſchaft verfochten, ſteigern ſich bis zum Ingrimm des empörten Blutes; dennoch wird auch hier die Sendung nicht in Zweifel gezogen. Buber ſetzt ſich zuweilen mit dieſen Einwänden auseinander, am nächſten wohl in ſeiner Schrift „Der heilige Weg", tiefer und ſchickſalhafter in ſeinem „Weg zum Chaſſidismus", einer kleinen Schrift, die ſparſam einiges Biographiſche enthält. Man hat der Buberſchen Richtung wohl den Namen des Neuchaſſidismus gegeben. Es iſt ein Name. Ich

weiß nicht, ob er glücklich ist, denn ich glaube nicht, daß ein abgeleiteter Begriff genügt. Für uns im Westen gehört der Chassidismus zur Mystik der vergangenen Jahrhunderte. Wir sind ihm historisch fremd, nur aus der Mystik unserer Zeit heraus können wir ihn erleben. Wie kann Neues entstehen aus einem Östlichen, das der Westen nur peripherisch verspüren, nur in seinem Nachgeschmack noch schmecken, aber nicht kernhaft erfassen kann, solange er nicht selber prophetisch geworden ist? Die Frömmigkeit der Väter ist uns fremd geworden; die Gestalt des Gerechten haftet für uns zu sehr im theologischen Zusammenhang; die Mahnung zum Gesetz allein vermag uns nicht zu den Riten und zu den Übungen zurückzurufen. Wie dieses für uns alle gilt, so gilt es sicherlich für den Juden. Aus der Orthodoxie hervor tritt wohl Buber am stärksten die ungeheure Enttäuschung entgegen, daß der aus einer schwer und schicksalhaft durchrungenen Blutverantwortung heraus erwartete Künder der Zukunft das Gegenteil von dem tut, was er nach der Vorstellung des alten Bundes tun sollte; wie alle, die sich lossagten, hat er den Kampf um die Selbstberufung aufgenommen und die Schranke ein für allemal durchbrochen. Die im Bann Gebliebenen wissen es aus dem Schicksal dieser Zeit, wie die konsequente Fortsetzung des Kampfes um die Selbstberufung den Geist immer mehr zur Einsamkeit und in die Wüste führt. Sie haben das Recht ihrer Ahnung, aber sie haben nicht das Wissen von der Gemeinschaft in einem neuen Bunde, in den der Mensch nicht hineingeboren wird, er vollziehe denn seinen Eintritt im Symbol des messianischen Blutopfers.

Wir alle werden nach einer Jugendzeit des Schweifens und des Irrens, nach einer Zeit des Sträubens gegen Gott und der pantheistischen Aufnahme des Göttlichen, das der Kosmos aus der Schönheit und Weisheit des Natürlichen und aus dem ewigen Zerfall des Entstandenen in uns hineinsenkt, nach dieser unerhörten Befruchtung, die ästhetisch erhebend ist, aber unser ethisches Gehäuse zu sprengen droht, — endlich auch finden, was das Gesetz des Lebens fordert: den Halt. Wir werden älter, am Ende unseres Weges steht eine Denksäule, die Erfahrung. Sie ist noch ohne Inschrift. Es ist wahr, die neue religiöse Form ist noch nicht gefunden, wir sind im Religiösen formlos, von den Geistern noch zu sehr bedrängt, wir messen unsere Innerlichkeit mißtrauisch, in unaufhörlichen Peilungen. Wir fliehen die Erstarrung, wir scheuen das Verweilen. Aber auf eine neue Tat, auf ein plötzliches Gerinnen vorbereitet, spüren wir uns selber schon als den Widerstand im Strom des Gesellschaftlichen. Uns allen, Heiden, Christen und Juden, wo wir aufrichtig sind, ist das gemeinsam. Von den Frommen wird Buber Substanzlosigkeit vorgeworfen; auch der Vorwurf trifft uns alle; Buber selbst charakterisiert irgendwo die jüdische Seele mit diesem Wort, und er scheint da die Frommen nicht auszunehmen; die inhaltliche Be-

ſtimmtheit auch ihres Handelns hebt ſich auf, wo das reine Denken beginnt. Nach dem Vorwurf dieſer Frommen begleitet das Element des Genuſſes allzuſehr die Erkenntnis derer, die auf weltliche Weiſe ſuchen. Von hier iſt es nur ein Schritt zu dem Vorwurf der Beziehungen zum Chriſtentum. Weil ſie ihm den Genuß zuſchreiben, iſt das Chriſtentum dieſen Strengen und Geſetzestreuen ein Greuel und eine Mißgeſtalt. Man kann bei Buber ſagen, daß Beziehung zum Chriſtentum vorhanden ſei, doch es iſt Beziehung ohne Fühlungnahme, ohne Mitglauben, Beziehung immerhin, die den abergläubigen Schreck vor der nazareniſchen Bewegung überwunden hat und dem Frömmigkeitserlebnis eines heiligen Auguſtinus, eines Sankt Franziskus, eines Luthers oder Kierkegaard nahe kommt. Was am Chriſtentum nicht Judentum iſt, das iſt unſchöpferiſch, aus tauſend Riten und Dogmen gemiſcht und damit wollen wir nicht Fühlung nehmen, ſagt Buber in ſeinen Drei Reden. Ein faſt bewußtlos kühner Satz. Nur jene unhiſtoriſchen Chriſten mögen ihm zuſtimmen, deren Chriſtentum in Riten und Dogmen nicht verwirklicht iſt, oder jene unterirdiſchn Hiſtoriſchen, in denen das Reſſentiment gegen Rom ſo ſtark iſt wie die Ablehnung des Wittenbergiſchen Kompromiſſes. Iſt es nicht das Recht des Juden, Jeſus und Paulus ſo zu ſehen, wie die Tradition des Dogmas ſie nicht anſieht, als zentrale Geſtalten der jüdiſchen Geiſtesgeſchichte? Buber ſtellt ſich wie Moritz Friedländer zu den Eſſäern. Und hier iſt bei ihm, der ſeelenkundig die Antriebe, die Sehnſucht und die Leiden ſeines Volkes ſingt, die Stelle, von der wir fühlen, daß ſie entweder Bruch oder Brücke ſein wird. Hier iſt nur Schweigen möglich. Das Beiſeitelegen der überlieferten Bindungen iſt es, was hier den Chriſten tief berührt und auch ihm zuredet, ſich vom Alpdruck des Unfruchtbargewordenen frei zu machen. Vielleicht kann die Löſung dieſer Frage nur vom Boden Paläſtinas kommen, den der wiederkehrende Fuß betreten hat. Vielleicht iſt hier nicht nur die Schwelle für den Fuß, ſondern die Achſe des Rades. Noch einmal, alle Gründe der Ablehnung verbrauchter Formen ruhen in dem problematiſchen und tief melancholiſchen Weſen unſerer Zeit überhaupt; dem Juden, der neben ſeinem Beſinnen die Rückkehr auf den Schauplatz der frühchriſtlichen Bewegungen vollzieht, kann keine der ſpäteren kirchlichen Deutungen Genüge tun. Er nähert ſich aber der Frage des Schöpfertums, er ſteht in der Tat, und er ſucht die Gnade. Alle geſchichtliche Größe, prunkende Roheit, äußere Macht des Chriſtentums in zwei Jahrtauſenden werden vor ihm ein Schauſtück, die Agonie der Heidenwelt wirkt in ihm nach bis auf den heutigen Tag, wo das Gebäude im Donner ſeiner Hohlheit zuſammenſtürzt.

So ſcheint es in der Tat, als ſtünde Buber im Vorhof. Das Tor zum Tempel bleibt ungeöffnet, die letzte Forderung uneingelöſt. Auch der Vorhof iſt noch ein Teil des Exiles, des Ausgeſtoßenſeins des

Menſchen, der vom Baum der Erkenntnis gegeſſen hat. Am neueren Menſchen wiederholt ſich ſo das uralte Gleichnis. Buber wird uns trotz ſeiner ſelbſt zum Abbild des dem Schickſal der Zeit unterworfenen, doch nicht mehr unterwürfigen Menſchen: mit dem Aufrührer teilt er die Gewalt und die Schwäche; wie, wenn die Echtheit in beiden, in der Gewalt und in der Schwäche, das wertvollſte an ihm wäre. Dies iſt ſein Teil an der geſchichtlichen Aufrollung der Judenfrage, die wir Heutigen erleben. Beides, Gewalt und Schwäche, ruft die Kriſis unſerer Ziviliſation herbei und ſteigert ſie zur aſiatiſchen Kriſis, die uns ängſtigt und entzückt in einem. In ihr iſt das Erwachen des europäiſchen Menſchen zur Welt; er ſelber iſt Werkzeug der Orientierung und ihr Sinnbild. Buber im beſonderen iſt Werkzeug und Sinnbild der operativen und heilſamen Tatſache einer neuen bewußten Einſetzung des Jüdiſchen in den Bereich des Denkens, und damit auch des deutſchen Denkens. Er wird auf dieſe Weiſe den einen ein Zeichen des Kampfes, den anderen ein Zeichen der Einigung.

Im Vorhof zu bleiben, — hier droht, trotz ungemeiner Leiſtung, die Gefahr, die Tragik des Schriftſtellers. In Zeitaltern, die keine Könige und keine Prieſter haben, iſt wohl der Schriftſteller der Träger der Verantwortungen, des Ruhmes wie der Schuld. Aus dem Ungeweihten hervorgerufen, hat er das Erbe angetreten; da die anderen ſchweigen, kommt aus ſeinem Munde der Ruf zur Bereitſchaft. Aber die Verantwortung des Schriftſtellers iſt ewig umſchattet von demſelben Subjektivismus, aus dem hervor ſie wach wurde, von derſelben Leidenſchaft, die aus allen Gefällen der Zeit prophetiſch aufflammt. Dieſe Leidenſchaft, welche die Situationen zur Reife bringt, verharrt ſelber in der Trauer des Noch-nicht. Ganz richtig, ihr, die ihr den Erneuerer ahnt und die Umwälzungen fürchtet: hier brennt das Erlebnis des Oſtens wie eine oft überhelle Flamme; ſie ſticht oder flackert zuweilen, ihr fehlt die ſtrenge Bindung, die bindende Strenge. Aber der Wert der Bindung, die ihr hartnäckig fordert, iſt nichts gegen die Gewalt des unerhörten und unzähmbaren Anrufes; hier, und nicht bei euch iſt das unum necessarium, Wer von euch Gebundenen vermöchte dieſe Erinnerung und Feſtigung zu ſchaffen, wer von euch dieſe Wäſſerung des Welken, Aufrichtung des Gebrochenen, Lockung der Zerſtreuten und Geſchlagenen, Bekräftigung des Gewagten? Laßt ſeinen Pflug das alte Feld verlaſſen und um das große Brachland ſchweifen. Seine Grenzziehungen ſind oft nichts als eine ſchmale Furche und verlieren ſich in das Unſichtbare, dennoch haben ſie Weite und Beſtimmtheit. Niemals wäre euch, den Strengen und Eifernden, dieſes gelungen: das Volk zu rufen. Denn es fehlt euch die Jugend und die Macht über die Jugend. Wo bei euch das Ehrwürdige ſteht und in ſeiner Aufgabe alt und nicht müde wurde, da iſt bei jenen Erneuerern die Gewalt des ſchöpferiſchen,

wiedergeborenen Wortes. Es kann die Anklänge an die Sprüche der Väter nicht entbehren. So gibt Buber in einer bedeutenden Rede über Jugend und Religion, die mit dem Worte Cheruth: Freiheit, überschrieben ist, ein Suchender und Sehnsüchtiger vor einer suchenden und verlangenden Jugend, die Darlegung seiner selbst, die nichts anderes ist als ein Siegeszug erworbener Freiheit und zugleich ein Ausdruck ehrfürchtiger Unbefangenheit vor den Denkmalen der religiösen Überlieferung, vor dem Glauben und den mythischen Bräuchen der jüdischen Volksmassen. Niemals würden Gebundene es vermocht haben, so zum jungen Geschlecht zu reden, dieses jüngere so als das Geschlecht der Wende anzusprechen. Hier ist unter den Unruhigen kein strafender, sondern ein weisender Arm.

Unwägbare Tat? Den Schriftsteller umgibt ohne Grenze ein lebender, nie ganz gekannter Kreis der Hörer, eine Versammlung, die ständig auseinandergeht und sich ständig erneuert und in ihren Trägern, wer weiß wie eng, mit der Wirklichkeit verknüpft ist. Die Wirkung des Lehrenden auf wenige bekannte Menschen, die sich seine Freunde und Schüler nennen mögen, ist nur da, um diese Wirkung vielfältiger zu machen. Das ist der göttliche, vorbestimmte Stand des Denkers in der Welt. Ihn trägt die Freude, die Zustimmung, aber auch der Zorn der anderen. Dem Denker haftet auf seinem Weg wohl sehr der Staub und die Erregung des Weges an. Er ist nicht der Priester, der ausgeruht und in Festgewändern den Gereinigten erscheint. Aber der Denker rüstet die Feste, die die Kommenden feiern werden. Er weiß um den Grundriß des Baues, seine Hand spielt mit dem Schleier, der Vormittag ist seine Stunde. Der Priester ist das Zeichen des Fertigen, bange Festigkeit der Höhe, und Abstieg.

Zwischen der unendlichen Skepsis und der schöpferischen Größe der östlichen Betrachtung und den einmaligen, nicht wiederholbaren Wegen der Tat steht Buber, problematisch und deutbar zugleich. Leises Wesen, doch glühende Inbrunst; zarte Hand, doch unerbittlicher Willen; künstliches Werk, doch echte Kunst; Mann der Ratio des Wissens und der Politik, und Geist aus dem Unbedingten. Das Werkzeug zu führen, ist das schwerste. Die Gleichung zwischen den beiden Äußerungen des einen Wesens liegt in der Unentrinnbarkeit der Aufgabe, in der Unvergänglichkeit des Volkes, in der jenseitigen Bestimmung. Dieser Bestimmung zu dienen, ist messianischer Glaube. Das ist jüdisch, doch auch mehr als jüdisch. Das ist deutsch, doch auch mehr als deutsch. Die Männer, die ihr Werk in diesem Glauben tun, sind es, die das Zeitliche aus dem Staub erheben und die Lippen der Kreatur entsiegeln.

Gert von Natzmer / Rabindranath Tagore in Darmſtadt

Rabindranath Tagore, der indiſche Dichter und Weiſe, weilte auf Veranlaſſung des Grafen Keyſerling jüngſt einige Tage in Darmſtadt, wo er meiſt am Morgen und am Nachmittag im Park des Schloſſes zu einem Kreis von Menſchen ſprach. In jenem Rahmen, in dem alles auf ihn eingeſtellt war, konnte ſeine Geſamtperſönlichkeit voll zur Geltung gelangen. Sie hat im Verein mit ſeinen Worten bei vielen perſönlichſte Entſcheidungen bewirkt, nicht wenige haben aus Darmſtadt einen neuen Lebensimpuls mitgenommen. Zweifellos hat Tagore uns Weſtländern etwas zu ſagen! Nun zeigte aber die Erfahrung immer wieder, daß ſeine Lehren, ſo einfach ſie an ſich ſind, bei uns oft völlig mißverſtanden werden. Hier will ich verſuchen, das an ihnen beſonders Bedeutſame aufzuzeigen und ſo die im Zuſammenſein mit Tagore empfangenen Antriebe, ſo weit das möglich iſt, weiterzutragen. Was Tagore im einzelnen ſagte, wird uns deshalb hier nicht beſchäftigen, ebenſo wie uns auch das äußere Wie der Tagung gleichgültig ſein ſoll. Nur um ein Hervorheben des eigentlich Weſentlichen wird es uns zu tun ſein! Das iſt inſofern erleichtert, als Tagore gar keine „Vorträge" im üblichen Sinne hielt. Irgendeine Frage, die an ihn gerichtet wurde, regte ihn vielmehr von ſich aus zu einem Gedankengang erſt an, der dann auf einem neuen Wege doch immer wieder zu einem weſenhaften Mittelpunkte hinleitete.

Tagore ſtellt jetzt all ſein Wirken in den Dienſt der Erfüllung höchſter Menſchheitsaufgaben. Eine ſolche ſieht er vor allem in der inneren Annäherung von Weſt und Oſt. Seine Weltreiſe iſt ihm deshalb, im tieferen Sinne verſtanden, eine Miſſionsfahrt. Zuerſt ſind es Anklagen, die Tagore an das Abendland richtet! Während der Oſten in hohem Maße aus dem Inneren, dem Sinn, herauslebt, hat der heutige Weſten eben gerade infolge ſeiner äußeren Machtentfaltung jene ſelbſtverſtändliche Tiefenverwurzelung ſehr weitgehend verloren: ſein Leben ſpielt ſich nur mehr in den Oberflächenſchichten ab. Zwar hat er etwas Großes vollbracht, indem er dem Menſchen die Naturkräfte unterwarf und dienſtbar machte. Aber es hat ſich dabei die paradoxe Umkehrung vollzogen, daß die Mittel allmählich zu Herren wurden, und ſomit jetzt das Lebendige, welches immer der letzte Wert ſein ſollte, der Erreichung von Sachwerten dient. Der ganze Weſten gleicht einem rieſenhaften Bureaubetrieb, in deſſen totem Mechanismus die Seele front und verkümmert. Durch ſeine Technik und Organiſationskraft hat er ſich zwar die ganze Erde untertan gemacht, und all ihre Schätze gehören ihm. Damit hat er aber auch unſägliches Unglück über die

anderen Völker gebracht — ja, er selbst ist dabei vielleicht am allermeisten verarmt. Denn der, welcher dauernd sein Tiefstes ausschaltet und so — im metaphysischen Sinne — Schlechtes tut, fügt sich selbst stets den größten Schaden zu: er wird selbst schlecht. Der große Krieg und alles, was ihm folgt, zeigt das mit erschreckender Deutlichkeit.

Und zwar meinte Tagore, daß der ganze Westen — wenn auch vielleicht nicht faktisch, so doch metaphysisch — in gleicher Weise verantwortlich ist für das, was der übrigen Menschheit geschah. Scheinen ihm doch auch die Unterschiede zwischen den westlichen Völkern gegenüber all dem ihnen Gemeinsamen zu fast völliger Bedeutungslosigkeit zusammenzuschrumpfen. Das ist insofern zweifellos zutreffend, als die westliche Zivilisation — und mit ihr haben es ja alle anderen Erdteile, die mit dem Westen in Berührung traten, in allererster Linie zu tun gehabt — in der Tat etwas sehr Einheitliches darstellt. Die eigentliche Kultur der verschiedenen Völker des Westens ist dagegen doch in vielem sehr charakteristisch unterschieden: man denke nur an verhältnismäßig nahestehende Völker wie Engländer und Deutsche. Selbstverständlich ist es ferner, daß es auch bei uns, früher, heute, zu allen Zeiten, Menschen gab, die ganz aus den Tiefen ihres Wesens heraus lebten. Dadurch wird aber die Tatsache nicht berührt, daß als weltgeschichtlich-politischer Faktor heute jener Westen der Zivilisation, an den Tagore denkt, ausschlaggebend ist.

Aber der Westen hat nach Tagores Meinung andere, höhere Aufgaben: er hat sie nur noch nicht erfaßt. Von der Bewußtseinslage des Ostens her möchte Tagore das Abendland auf diese seine besonderen Aufgaben hinweisen. Tagore liegt nichts ferner als unsere Technik als solche zu verleugnen — er selbst bedient sich, nebenbei bemerkt, ihrer neuesten Errungenschaften, wie etwa des Flugzeugs, mit Vorliebe — und etwa einen ursprünglichen Zustand als erstrebenswert hinzustellen, sondern er sieht die Aufgabe des Westens darin, auf neuer, eben durch die Technik gewonnener Basis wieder das zu erreichen, was der Osten, ganz ruhend im Schoß des Seins, seit jeher besaß. Wenn wir dann Dinge, die ihrem Wesen nach Mittel sind, auch wieder als Mittel gebrauchen, dann wird — so hofft Tagore — das, was im Osten weiterhin doch unwirksam blieb, da ihm die Organe fehlten, im Westen wahrhaft verwirklicht werden. Tagore ist zwar ein unbedingter Gegner aller mechanischen, d. h. auf Sachgewalten und Fertigkeiten beruhender Macht, nicht aber der Macht als solcher. Wahre Macht gründet sich immer auf ein seelisches Sein, und auf diesen ihren Ursprung will er sie auch wieder zurückgeführt wissen. Damit ist eine Aufgabe bezeichnet, deren Voraussetzungen erst einmal ein jeder in sich selbst erfüllen muß! Seelische Macht, wo ihre persönlichen Vorbedingungen gegeben sind, wird gegenüber allen anderen Formen des Machtverhältnisses schließ-

lich ebenſo Siegerin bleiben, wie einſt auch der waffenloſe Menſch kraft ſeines geiſtigen Seins die Weſen der Natur ſeinem Willen unterwarf. Das iſt die frohe Botſchaft, welche Tagore kündet! Er wendet ſich dabei vor allem an die Jugend aller Länder, die, noch nicht erſtarrt und geronnen, fähig iſt, ein Neues zu wollen. So lebt Tagore in ſeiner Heimat jetzt auch ganz der Erziehung der Jugend: Kinder und Heranwachſende ſind ihm die liebſten Gefährten. Tagores Glaube iſt ſo ſtark, weil er in aller Welt, unter allen Völkern Menſchen gefunden hat, die im Grunde ſchon dasſelbe erſtrebten wie er. Meiſt waren ſie noch ungekannt und ungenannt: aber in allen lebte *ein* Geiſt, ſie bilden *einen* geheimen Bund. Gerade Deutſchland und Indien werden nach Tagores feſter Überzeugnng für das Werden eines neuen Menſchheitszeitalters beſonders bedeutungsvoll ſein. Denn in dieſen ärmſten aller Länder wird die letzliche Hinfälligkeit des alten Machtideals am eheſten erkannt werden, in ihnen wird ſich deshalb die Loslöſung des Geiſtes vom rein Materiellen am ſchmerzloſeſten vollziehen. Sie werden vor allen anderen berufen ſein, neues Leben zu gebären. So ſind die unglücklichſten aller Länder in Wahrheit die Glücklichſten, denn ſie werden die Zukunft beſitzen! Jene Jugend, welche am letzten Abend unter Tagores Augen ſang und tanzte, Wandervögel, Freideutſche, war eigentlich ſchon eine lebendige Beſtätigung deſſen, was er erhofft: in *ihrer* Weiſe lebt ſie ja bereits ein Leben der inneren Wahrhaftigkeit. Sie war es eigentlich ſchon immer geweſen, für die Tagore ſprach und die er ſuchte. Und ſie gab ihm nun noch einen letzten Gruß aus Deutſchland mit.

Es wäre ſehr töricht, wollte man etwa einem Menſchen wie Tagore vorwerfen, daß er vielleicht die Realitäten des wirtſchaftlichen Daſeins nicht genügend berückſichtige. Tagore ſieht die menſchliche Entwicklung unter weitreichenden Perſpektiven. Es kann das auch nur ſo ſein, denn er iſt ſeinem innerſten Weſen entſprechend ein Künder und Prophet jener großen Ziele, welche der geiſtige Blick der meiſten Menſchen nicht von ſich aus erreicht, ja nicht erreichen kann. Wohl ſollen wir uns mit den Verwickeltheiten unſeres Daſeins auseinanderſetzen: wir werden es einfach müſſen, wollen wir nicht untergehen. Dabei dürfen wir aber nicht letzte, große Ziele aus dem Auge verlieren, denn auch nur dann werden wir auf die Dauer im Einzelnen und Kleinen weiterkommen. Die aber werden uns immer nur Menſchen weiſen, welche mit Seherblick die Jahrhunderte überſchauen, nicht aber in Analyſe aufgehen. Beides iſt immer Stärke und Schwäche zu gleicher Zeit. Noch eines muß geſagt werden! Nichts wäre verkehrter, als wenn man in Tagore einen Paziſiſten und „Menſchheitler" — mich überkommt bei dieſem ärmlichen Wort immer ein leichtes Unwohlſein — in dem uns geläufigen Sinne ſehen wollte. Er iſt in gewiſſer Weiſe vielmehr ein ausgeſprochener Nationaliſt. Alle äußere „Vereinheit-

lichung", alle Menſchheitskultur, Menſchheitsreligion, die nichts anderes ſind als die natürliche Buntheit des Lebens übertünchende Ziviliſation, lehnt Tagore ab. Bleibt doch auch er ebenſo immer ein Inder, wie wir Europäer und Deutſche. Daß ſich daraus notwendig auch manche Abweichungen in der Einſtellung auf die Welt ergeben, iſt eine banale Selbſtverſtändlichkeit, die das, auf was es Tagore ankommt, in keiner Weiſe widerlegt. Iſt doch wahre Einheit immer nur in der Mannigfaltigkeit möglich. Nur wenn ein jeder ſich ſelbſt ganz zum Ausdruck bringt, wird er auch ein Überindividuelles verwirklichen. Man würde Tagore überhaupt gründlich mißdeuten, wenn man ſich nicht ganz klar darüber iſt, daß ſeine Ideale mit den ebenſo benannten, welche bei uns im Umlauf ſind, meiſt ſehr wenig zu tun haben. Sind ſie doch von einer ganz anderen Seinsbaſis her gefordert. Das aber iſt das eigentlich Entſcheidende — eine Tatſache, die man heute auf allen Seiten ſehr häufig überhaupt nicht ſieht. So beſteht auch das Weſentliche bei Tagore nicht darin, wie viele ſeiner Einſichten neu ſind, ſondern daß er ſie ſelbſt verkörpert. Das wird ein jeder, der überhaupt ein Organ dafür hat, was Größe iſt, unmittelbar fühlen, mag er auch zu einzelnen Meinungen und Anſichten ſtehen, wie er will. Auf was es alſo ankommt, das iſt die Tatſache, daß hier ein Menſch in ſelten erreichtem Maße zur Verkörperung ſeines tiefſten Selbſt gelangt iſt: das aber wird uns immer mehr bedeuten, als dies die tiefſten Erkenntniſſe rein als ſolche vermögen.

Zu einem ſolchen Zuſtand des harmoniſchen Zuſammenſtimmens von Innerem und Äußerem will auch die Keyſerlingſche Schule der Weisheit hinführen. Dieſer Zuſtand iſt nur dann möglich, wenn der Menſch äußere Erſcheinungsformen nicht mehr als Letztes nimmt, vielmehr zu völligem Sinnverſtehen vordringt und aus ihm heraus das Daſein geſtaltet. Gerade in unſerer Zeit, wo ſich all die Formen, welche dem Leben einſt Halt gaben, zerſetzen, iſt das eine allgemeine Notwendigkeit. Denn ohne irgendwelche Formen iſt keinerlei Leben möglich. Es gilt deshalb, ihren tieferen Sinn zu erfaſſen und von ihm her das Daſein neu zu bauen. In den irgendwie zur Führung Berufenen muß deshalb gerade heute dieſe Erkenntnis lebendig gemacht werden: in ihrem Sein wie in ihrem Wirken. Dieſe Aufgabe hat ſich die Schule der Weisheit geſtellt. Kurz vor dem Eintreffen Tagores in Darmſtadt fand dort auch die Tagung der Geſellſchaft für freie Philoſophie ſtatt, welche den materiellen Untergrund der Weisheitsſchule bildet. Über ſie iſt Weſentliches nicht viel zu ſagen (Vorträge ſollen hier ja nicht beſprochen werden): man darf wohl hoffen, daß dieſe halbjährigen Zuſammenkünfte allmählich etwas von ihrem allzu geſellſchaftlichen Charakter verlieren und in erſter Linie die zuſammenführen werden, welche für

unſere Zeit innerlich etwas zu bedeuten haben. Jedenfalls verdient aber das Unternehmen des Grafen Keyſerling Beachtung: entſpricht ſein Wollen doch einer klar erkannten Notwendigkeit des Zeitalters. Bedeutſam iſt es auch, daß Perſönlichkeiten wie Tagore ſo erſt die Möglichkeit geboten wird, ſich in ihrem Weſentlichſten unbehindert durch andere Rückſichten auszuwirken. Man wird deshalb auch am beſten über einige vielleicht peinlich berührende Stilloſigkeiten der äußeren Aufmachung vorerſt ohne allzuviel Aufhebens hinweggehen, d. h. wohl nachdrücklich auf ſie hinweiſen, ſie aber nicht, wie das häufig in ähnlichen Fällen gern geſchieht, als das eigentlich Weſentliche nehmen. Alles weitere kann ja erſt der Fortgang zeigen.

Umſchau

Die weſt-öſtliche Syntheſe Wäre die Menſchheit einem Lindwurm zu vergleichen, dann würde die ungeheure Trägheit, in der ſie geiſtig verharrt, etwas Grandioſes haben, und es würde für die verſchlafenen Wächter ein Schauſpiel ohnegleichen ſein, wenn dieſer Koloß in Zuckungen geriete, um ſich von einer Bewußtſeinslage in die andere hinaufzuwälzen, wo er wieder in Monumentalität erſtarrte. Ob wir ſolches zu erleben im Begriffe ſind? Dann wäre auch das Phänomen der Paradoxomanie zu erklären, das wir beobachteten. Es taucht immer dann auf, wenn übernatürliche Gewalten im Aufruhr ſind und im Chaos die Daſeinsdinge kaleidoſkopartig ineinandertaumeln: wenn die Extreme ſich berühren.

Oſten und Weſten wollen ſich wieder einmal durchdringen, und es kann ſich in unſeren Tagen etwas begeben, was an die Verſchmelzungsglut der erſten nachchriſtlichen Jahrhunderte heranreicht; aber ich glaube doch nicht, daß ſchon der Stern geboren wird, der das Licht von Bethlehem und die Stirn des Buddha überſtrahlt. Es iſt etwas auf der Bahn, iſt es von Anbeginn; aber wenn Syntheſen wie die weſt-öſtliche ſich auch ſchon in Einzelnen vollziehen, ſo bedeutet das eben doch nicht mehr, als daß von ihnen eine ferne Zukunft wieder einmal geſichtet worden iſt. Es ſind die freien Ausblicke, die der Menſchheit von Zeit zu Zeit geſchenkt werden. Wer aber etwas davon erkannt, ſollte, wenn er das Maß nicht hat, lieber nicht aus ſich heraustreten, da er in ſeiner Unzulänglichkeit mehr Schaden anrichten als Nutzen ſtiften kann. Hier braucht es der Prieſterweihe, die zum Ausdruck kommt im Pathos der Perſönlichkeit. Solches aber iſt Paul Cohen-Portheim ſicher nicht nachzurühmen, von dem die Broſchüre „Aſien als Erzieher“ im Verlag von Klinkhardt & Biermann, Leipzig, herausgekommen iſt.

Wir leſen am Schluß ſeiner Ausführungen folgende gegipfelte Theſen: „Eins ſind die Religionen und die Völker, ſind Oſt und Weſt und Nord und Süd, ſind Kunſt und Wiſſenſchaft und Natur. Eins ſind Körper und Geiſt, Männliches und Weibliches, Gutes und Böſes, Leben und Tod, Menſchheit und Gott. Eins iſt das Ich und das Nicht-Ich.“ Was ſollen wir nun damit beginnen? Wer unter den Vorgeſchrittenen wollte das alles der Idee nach leugnen? Aber es iſt doch ein gewaltiger Unterſchied, ob etwas als mechaniſches Wiſſen, in dieſem Falle die Theorie von den Gegenſatz-

paaren, von außen an uns herangebracht wird, oder ob es uns als ein Immanentes, als Erlebnis aus der eigenen Mitte heraus erleuchtet. Was nützt uns die hingeſtellte Behauptung, daß Egoismus und Altruismus das gleiche ſind? Erſt muß der höhere Standpunkt gewonnen werden, von dem aus ſcheinbar Entgegengeſetztes als Einheit empfunden werden kann. Wie er aber gewonnen wird, das iſt durchaus nicht immer eine Frage der bewußten Einſtellung. Ja, bei den allermeiſten dürfen wir wohl annehmen, „daß ſie nicht wiſſen, was ſie tun“. Es gibt Menſchen, die den Umweg über andere brauchen, um zu ſich ſelbſt zu kommen, und es gibt Menſchen, die, unbedingt autonom, Werte ſchaffen können nur dann, wenn ſie allein dem eigenen Genius gehorchen. Sie kommen beide, die ſittliche Tendenz vorausgeſetzt, zum Ziel. Und dann mag es immerhin am Rande der Ewigkeit erbaulich ſein, alles Irdiſche als einen Grenzfall anzuſehen und mit dem Lächeln des Weiſen zu unterſuchen, wo der Schein aufhört und das Sein beginnt.

Iſt denn unſere Erkenntnis, wie Cohen-Portheim meint, wirklich ſo mangelhaft, weil ſie auf dem Schaffen von künſtlichen Gegenſätzen beruht? Iſt es nicht eine wundervolle Beſtätigung vielmehr, die wir erfahren, wenn wir immer wieder ein Nicht-Ich zu erobern haben? Wie dem aber auch ſei, Theoretiſches kann gerade hier leicht in Spitzfindigkeiten ausarten und iſt nicht zu befürworten in einer Zeit, wo der Menſchengeiſt maßlos und ſchweifend geworden iſt. Was uns not tut, iſt nicht, daß wir Schranken niederreißen, ſondern daß wir ganz im Gegenteil Beſchränkung als Wohltat begreifen lernen.

Wer wollte denn im Prinzip leugnen, daß Individualismus als Vorſtufe zum Univerſalismus anzuſehen iſt? Und doch, wie ſollten wir andererſeits dazu kommen, dieſen gerade jetzt als Lebenshaltung bewußt-innerlich zu betonen? Ich glaube vielmehr, daß Keyſerling recht hat, wenn er in ſeinem Reiſetagebuch behauptet, daß die Idee der Univerſalität immer mehr an Bedeutung einbüßt und daß allgemeine Formeln ſich als immer unzulänglicher erweiſen werden. Er hat ſich ſelber damit das Urteil geſprochen, und Cohen-Portheim iſt natürlich auch nicht über allgemeine Formeln hinausgekommen. Aber es iſt reizvoll, da anzuknüpfen, wo andere ſtecken-bleiben.

Cohen-Portheim ſagt in einem Kapitel über klaſſiſche und romantiſche Kunſt etwas Einleuchtendes über die Antike. Was an ihr unerreicht geblieben ſei und ewig bewundernswürdig bleiben werde, das ſei ihr Gleichgewicht von Verſtand und Gefühl. Athen habe die Harmonie des Ichs mit dem Univerſum erlebt. Nichts Derartiges ſei ſeitdem wieder erreicht worden, wohl aber habe inzwiſchen ein Wachstum der Harmoniekomponenten ſtattgefunden. Und dann heißt es wörtlich: „Das Gefühl der Gotik iſt tiefer und hinreißender als das der Antike, der Verſtand der Neuzeit iſt ſchärfer als der ihre, nur das Gleichgewicht beider iſt noch nicht wieder gefunden worden. Auf Koſten des Gefühls entwickelte ſich in den letzten Jahrhunderten der Intellekt, und erſt wenn eine neue Entwicklung das Gefühl auf die Höhe des Verſtandes gebracht haben wird, wird eine neue und höhere Harmonie möglich ſein als die der Antike“. Dieſe Hypotheſe hätte ich Neigung auf die religiöſe Entwicklung anzuwenden. Die Weiblichkeit der indiſchen Ideale, in denen ſich der Oſten manifeſtiert, und das Männliche am Proteſtantismus, in dem der Geiſt des Weſtens zielſtrebiger von Tag zu Tag zum Ausdruck kommt, werden in dem Reiſetagebuch als ein im Augenblick unverſöhnbarer Gegenſatz betont. Männliches und Weibliches können ſich nicht zugleich aktualiſieren, ſagt Keyſerling und führt dann weiter un-

gefähr folgendes aus: Haben wir uns bald zwei Jahrtausende zu weiblichen Idealen bekannt, so beruht jetzt unsere Fortschrittlichkeit darauf, daß in uns zum allererstenMale das männliche Prinzip in seiner Reinheit zur Alleinherrschaft gelangt ist. Ich aber könnte mir nun wohl, von Cohen-Portheim darauf gebracht, vorstellen, daß nach einer Epoche protestantischer Zwangsläufigkeiten die weiblichen Impulse wieder lebhaft anklingen und dann eine Verschmelzung stattfindet, wie sie heute noch nicht möglich ist. Übrigens sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß Cohen-Portheim den Juden als den geborenen Vermittler zwischen Europa und Asien ansieht und daß seiner Ansicht nach der Zionismus einmal eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen haben wird. „Was in Palästina erstehen wird, wird nicht asiatisch und nicht europäisch sein, es wird ganz von selber die west-östliche Synthese bringen, für die uns der Name noch fehlt."

Eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen, nehmen aber auch die Theosophen für sich in Anspruch. Es sind jetzt fünfundzwanzig Jahre her, daß uns schon einmal eine asiatische Welle überflutete und die indische Botschaft uns erreichte, was in den Tagungen des ersten deutschen Okkultistenkongresses zum Ausdruck kam. Die Entwicklung ist seitdem kaum über ihre Anfänge hinausgerückt. Wenn damals der protestantische Theologe, in dessen christlicher Bewußtheit indische Vorstellungen eingelagert waren, als ein tief bedauerlicher „Fall" Befremden hervorrief, so tut er das freilich heute nicht mehr. Im Gegenteil: ein moderner Kanzelredner kommt ohne buddhistische Anleihen kaum noch aus. Aber ich wage auch zu behaupten, daß für uns alle, heute wie damals, die Reinkarnationstheorie nur den Wert einer Hilfskonstruktion haben kann. Wir wollen ja gar nicht, wie die Inder, aus dieser Welt heraus, wir wollen unsere Vitalität ganz bewußt auskosten und auf jeder Stufe die Wiedergeburt als eine Ichbejahung genießen. Wenn ich in ragenden Persönlichkeiten den Vollzug der west-östlichen Synthese erlebt zu haben glaubte, so mußte ich noch jedesmal erfahren, daß es im Grunde nur ein Experimentieren war. Und Indiomanie als Oberflächenerscheinung will mir doch sehr bedenklich vorkommen. Es sind zumeist fahrige und verworrene Gemüter, die von ihr befallen werden. Problematische Naturen, die gar nicht reif genug sind, um die östliche Toleranz in ihrer Tiefe zu begreifen und sie als Sänftigung ihrer eigenen jachen Triebe zu erfahren. Aber sie sind es nun einmal, sind es zu allen Zeiten gewesen, die das Neue in seiner Entstellung hinaustragen. Vertrauen wir darauf, daß die großen Wahrheiten immer wieder ihre Reinigung erfahren werden.

Es ist natürlich, daß sich der Asienschwärmer uns als ein unklarer Typus darstellen muß, insofern Intuition und Intellekt in ihm streiten und das angestrebte Gleichgewicht noch gar nicht ohne weiteres von ihm behauptet werden kann. Auch Keyserling hat noch mit sich zu tun. Er sagt von sich selber, daß er vom Orient besessen war. Und besonders in dem zweiten Teile seines Reisetagebuches verrät sich die schweifende Sucht, zwischen Pol und Pol in schwebender Mitte zu schaukeln, was für den, der es mitmachen soll, einfach unerträglich ist. Ich würde den nüchternen Cohen-Portheim vorziehen, wenn nicht doch bei Keyserling alles höheren Dimensionen angehörte. Aber Ernüchterung braucht man auf seine luziferischen Ausstrahlungen, und niemals würde ich ihn einen Fanatiker der Exaktheit nennen, wie er es von sich selber sagt. Martha Charlotte Nagel

Das tragiſche Erlebnis und der deutſche Menſch

Stimme und Gegenſtimme aller Tragik zwiſchen Gott und Welt iſt das Welterleben des heidniſchen und chriſtlichen Menſchen. Träger dieſer Zweiheit iſt nicht der geſchichtlich begreifbare, ſondern der ewig in dieſem ſich ablöſende „metaphyſiſche“ Menſch. Jenem (dem heidniſchen Welterleben) entſpricht das Motiv des „Sichwehrens bis zum verzweifelten Ende“, dieſem (dem chriſtlichen Welterleben) das Motiv des „Erduldens allen Schickſals von Anbeginn“.

Dagegen iſt das tragiſche Erlebnis des deutſchen Menſchen nicht ein ideelles, tragiſch elementares (prähiſtoriſch-kultiſches), ſondern erſt die Lebensform einer langſam ſich vollziehenden geſchichtlichen Entwicklung: das individuelle Wachstum, die organiſche Symbioſe aus heidniſcher und chriſtlicher Gefühlswelt. Iſt das erlöſende Moment chriſtlicher Tragik der Tod, die Auflöſung aller Formen in eine geiſtige Welt ewigen Beſtandes, ſo iſt das Erlöſungsmoment aller heidniſchen Tragik die ewig irdiſche in den dunklen Schoß der Natur ſich zurückbefreiende Tat. Dort eine Auflöſung ins Ewige, hier eine Zerſtörung ins Nichts. Dem Weſen deutſcher Tragik dagegen entſpricht der ſich ſelbſt bezwingende Vernunftakt des harmoniſchen, freiwilligen Sicheinordnens in die Gegenſätze Gott und Welt. Untertauchend in den Strom des Lebens, erleidet ſie eine Differenzierung, Schichtung ins Unbewußte, Wirkungsloſe, wird ſie Parallelführung zur kosmiſchen Muſik des „Gegenſatzes“, ein bis zur Unhörbarkeit gedämpftes Begleitmotiv. Ihr Erlöſungselement iſt der geruhige Ablauf des Lebens, der ungeſtörte Fluß des Geſchehens, die „ewige Verwandlung der Zeit“: die Geſchichte. In ihr wird der Sinn aller Tragik — ſie ſelbſt iſt die ſtändige, ſtumme Geſtaltwerdung der Tragödie des Daſeins einer von Geſchlecht zu Geſchlecht dem Tode verfallenden Menſchheit — höchſtens ein realer, mit der Vorüberflucht der Zeit vergänglicher, nicht aber ein metaphyſiſcher, zeitloſer und unzerſtörbarer.

Der deutſche Menſch, im Gegenſatz zum chriſtlichen und heidniſchen, iſt der unmetaphyſiſche, „geſchichtlich erlebende“ Menſch. Allem Geſchehnis ſich einordnend, wird er ſelbſt das „Geſchehen“. Zugleich aber — indem er dem Schickſal nicht widerſtrebt, ſondern es will, es liebt, wird er der Zerſtörer aller Tragik. Die Form ſeines Daſeins iſt die Mannigfaltigkeit des Lebens, der Inhalt alles „Geſchehnis“ ſelbſt. Dieſem Sinne eines geſchehentlichen, in Gegenwart und Vergangenheit „lebendigen“ Daſeins entſpricht der zähe aber geſättigte Fluß des Berichtens und Erzählens: die dichteriſche Form des deutſchen Epos. Gleicherweiſe entſpricht einer nur verinnerlichten, menſchlich-begrenzten Lebensauffaſſung, als Ausdruck einer Gefühlsgemeinſchaft des deutſchen Menſchen die dichteriſche Form des Volksliedes, der Lyrik. In dieſem harmoniſchen, ſich ergänzenden Widerſpiel epiſcher (geſchichtlich „erlebender“) und lyriſcher (liedhafter) Veranlagung wird deutſches dichteriſches Weſen zur Lebensreligion. Ihr zur Rechten ſteht die Leidens- und Erlöſungsreligion der chriſtlichen, ihr zur Linken die Kampf- und Tatreligion der heidniſchen Weltauffaſſung. Schenkt uns ſomit die Weltliteratur chriſtliche und heidniſche tragiſche Dichtung in deutſcher Sprache, ſo doch keine eigentliche „deutſche“ tragiſche Dichtung. Das Tragiſche aber iſt zugleich vom Dramatiſchen, ohne deſſen urſprüngliches Weſen zu zerſtören, nicht trennbar, und ſo beſitzt das deutſche Volk kein typiſch deutſches, nationales Drama.

Wie ſelbſt Kleiſts Verſuch, ein deutſches nationales Drama nach dem Vorbilde der attiſchen Tragödie zu ſchaffen, mißglückte, beweiſt uns ſein Guiskardfragment. Wo ihm im Drama wahrhaft Unſterbliches gelang, ſchuf er es — in völliger Abkehr

vom klaſſiſchen Ideal, der Erhabenheit aller Form und der Schönheit des in ſich ſelbſtſeligen Menſchen — aus der Unlösbarkeit, Unheilbarkeit des ewigen Widerſpruchs Gott und Welt, aus einem Akt dionyſiſcher Berauſchtheit: einem gewaltigen heidniſchen Feſt der Selbſtvernichtung. Nicht anders klärt ſich uns der Sinn des Tragiſchen in Hölderlins „Empedokles", der an Einſamkeit und Tiefe gewaltigſten tragiſchen Dichtung in deutſcher Sprache. Wiederum kehrt ein Menſch (Empedokles) ſteuerloſes Schiff zwiſchen den Gewalten Liebe und Haß in einer tartariſchen Feier der Selbſtzerſtörung in die All-Natur und ſomit in ſich ſelbſt zurück. Und doch iſt dieſer Tod, den er erleidet, auf dem Gipfel ſeines Menſchentums kein im letzten Sinne heidniſcher, *einſamer*, ſondern ein gemeinſamer, zugleich ſühnender, erlöſender —: ein Opfertod. Hier ergänzt ſich Heidniſches und Chriſtliches, nicht ſich durchdringend, aber ſich paarend, wie in keiner Weltdichtung, zu einem gemeinſamen, überweltlichen Orcheſter „tragiſchen Triumphes".

Die deutſche Seele iſt der ungeheuren, ſich ſelbſt verſchluckenden Tiefe eines ſolchen lebensfeindlichen nur durch den Tod heilbaren *tragiſchen Weltgefühls* nicht willig und nicht fähig. Wer ſie zu erleben dennoch wagt und vermag, wie ein Kleiſt und Hölderlin, Hebbel, Grabbe oder Büchner, iſt ſeiner tragiſchen Laſt ſich ſelbſt überlaſſen: ein Auserwählter aber auch ein Einſamer, ein *Fremdling* im eigenen Volke.

Der getreueſte Repräſentant deutſchen Weſens iſt der geſchichtlich erlebende, untragiſche, *Schillerſche* Menſch. Ihm wird die Geſchichte ſelbſt Schickſal eines Volkes und der Einzelne nur das Werkzeug dieſes Geſchicks. Sein Kampf iſt jener nur dialektiſche Konflikt des „freien Geiſtes" mit aller Umwelt, der damit „erlöſend" endet, daß dieſer Geiſt das Schickſal nicht bekämpft, ſondern es *will*. Bei Tells verſuchtem Mord an Geßler wird auch das Böſe dieſer Tat gerechtfertigt, weil das Schickſal, d. i. die Geſchichte ſelbſt, als die ſtändige Verwirklichung des Nur-Möglichen und ſomit Notwendigen eine ſolche Tat zur Befreiung eines Volkes vorſieht. Dem Schillerſchen Menſchen, der ſich von aller Tragik befreit, indem er ſich in dieſes Schickſal, das ihm *Geſetz* wird, hineinerlöſt, gewinnt ſelbſt das Gut und Böſe, das Sein und Nichtſein nur eine höhere Bedeutung im Lichte eines ſolchen Volksſchickſals: der Geſchichte.

Derſelbe (Geſchichte, d. i. Schickſal erlebende) unmetaphyſiſche Geiſt iſt es auch, der ein „Muspilli", ein „Weſſobrunner Gebet", einen „Heliand" ſchuf; dasſelbe neuartige organiſche Wachstum aus heidniſcher und chriſtlicher Wurzel, das im deutſchen *Volksepos* ſo gewaltig ans Licht bricht. Minneſang, deutſches Volkslied und Kirchenlied ſind nur die Quinteſſenz, das Lebensprodukt dieſes „unproblematiſchen", unintellektuellen, nur das Leben lebenden, ans eigene Innere ſich verſchenkenden Menſchen. In dieſem Sinne iſt die deutſche Dichtung die ewig „geſchichten- und märchenerzählende" oder „liederhaft verträumte". Der Deutſche ſelbſt aber nicht ein dionyſiſcher, ſondern ein apolliniſcher Menſch. Shakeſpeares Tragik entſtammt heidniſcher Wiege, er ſelbſt einem Volkskörper, in dem am längſten heidniſches (keltiſches) Weſen in der Abgeſchloſſenheit eines Eilandes ſich lebendig erhielt. Auch ihm wird das unheilbare, tragiſche Zerwürfnis zu einer Frage an die Unſterblichkeit, die in jenem „ewig-menſchlichen" nur durch den Tod lösbaren Widerſpruch gipfelt: Sein oder Nichtſein, „Ich" oder „Du", Menſch oder Gott? Der Deutſche aber iſt der mutig reſignierende, *kantiſche* Menſch. Er löſt nicht den Weltwiderſpruch, aber er ironiſiert ihn, entthront ihn, indem er ihn zerſplittert, von einem irdiſchen Kontrapunkt

aus ihn ewig enharmoniſch verwechſelt: in ein „als ob“ und in ein „Du ſollſt“. Das „als ob“ aber iſt das Befehlsmoment des Glaubens, das „Du ſollſt“ der Imperativ der Tat. Bete und — arbeite! Das iſt das Vernunftskriterium aller Moral. Das iſt Ironie: iſt allbürgerlich, iſt deutſch.

Gehen wir weiter. Der deutſche Menſch iſt auch der Goetheſche Menſch. Bei ihm wird Ironie, Lebensbezwingbarkeit zu Eudämonie (im platoniſchen Sinne) zu Lebensliebe. Er iſt der inmitten von Liebe und Haß harmoniſche, zwiſchen Sein und Nichtſein lebensgläubige, in ſich glückſelige, klaſſiſche, höchſt geſetzliche, maßvolle Menſch. So liebt er das Erhabene und Schöne, nicht aber das Abgründige und Tragiſche. Die Form und ihre Inhalte mehr als die Kraft, die ſie ſchafft und wieder zerſtört. Sein Leben iſt eine einzige Flucht vor dieſem ſelbſtzerſtöreriſchen, heidniſchen Gott. Er flieht ihn, weil er in der eigenſten Exiſtenz ihn erſchüttern, ihn vernichten müßte. Der tragiſche Menſch, Bewohner einer entgötterten Welt, Spielball des Schickſals, iſt der zur Verneinung des Lebens prädeſtinierte, in ſich geſetzloſe Menſch. Pan lebt nicht mehr, denn Pan iſt der Tod ſelbſt. In ſich ſelbſt zurückkehrend, in die Tiefe des Ausgelöſchtſeins, feiert, verherrlicht er ihn, wird er ihm das Endgültige, das Fazit, die Schlußſumme des Lebens. Jener aber erlöſt ſich durch das eigene Geſetz. Er, der Selbſtherrliche, aller Tragik trotzende (geheimrätliche preußiſche) Menſch gibt auch der „Lüge“ einen Sinn, wenn es das Leben gilt. Tragik wird hier nicht ſelten fatalſte „Komik der Situation“, Zerſetzungsprodukt, bitterſte Pille der Welt, die man allein bezwingt, indem man ſie lächelnd verſchluckt.

So wird er noch mehr dieſer deutſche, ſelbſtherrliche Menſch, wird er der Nietzſcheſche — der Über-Menſch: der Menſch jenſeits von Gut und Böſe. Einer, der ſich ſelbſt überwindet, wenn es das Leben gilt. Ein Lebensbeſeſſener, ein Narr unter Weiſen, der nicht ſelten recht behält. Für ihn iſt „ernſt“ das Leben (nicht tragiſch) und „heiter“ die Kunſt. Dieſer goldene Spruch mag beſtehen vor dem Richterſtuhl juriſtiſcher Kauſalität; nicht aber vor der „Idee“, einer Welt höherer Wirklichkeit. Dem dionyſiſchen Menſchen war das Schauſpiel ein Gottesdienſt, ein Sühne- und Brandopfer, ein Reinigungsakt. Er opferte ſich ſelbſt für ein paar Stunden, um die Lüge des Lebens zu rechtfertigen, von neuem zu ertragen. Dem Deutſchen bleibt die Bühne nicht Altar, ſondern ewig (für was er ſie hält) ein Spiel. Ein Spiel von Sein und Nichtſein, ein Märchen von Gut und Böſe. So iſt ſein Verhältnis zur Kunſt ein unendlich differenziertes, diſtanziertes, ein unendlicher Nenner, den er freilich meiſt nur bis zur dritten Stelle, bis zum Dreidimenſionalen, begreift und begreifen will. Das X-Dimenſionale aller Kunſt ahnt er nur als ſolches und auch dies nur inſofern, als es an den Wänden dieſer Dreidimenſionalität als Schattenriß ihn beluſtigt. Ihm iſt der Künſtler nicht ein eigenſchöpferiſcher, d. i. heidniſcher, ſondern ein nur — im platoniſchen Sinne — bildneriſcher Menſch, eine Art göttlich Beauftragter im ergötzlichen Dienſt des Lebens als eines gemeinſamen familiären Aktes.

Dieſer Menſch aber als ein „zoon politicon“ iſt der höchſt verbreitete, geſchichtlich ewig ſich entwickelnde Menſch. Er ſchafft Geſchichte, indem er ſie lebt. Unter ihm iſt der Künſtler als Epiker und Lyriker der vereinzelte, aber ſich einordnende, harmoniſche Menſch, der Tragiker aber der naturgewaltige, elementare, höchſt einſame Menſch.

Uns Menſchen von heute erſcheint ſeit Kleiſt und Hölderlin das Schickſal des Tragikers in deutſcher Sprache vorausbeſtimmt. Mit Büchner ging ein Großer, aber auch ein Einſamer und Fremdling. Anders geht auch ein Großer der Zukunft nicht

von uns. Dazwiſchen aber ſpringt wieder die große, aber beklatſchte Herde der Stücke ſchreiber in die Breſche, die das große Geldrad der Bühne dreht: Tag um Tag.

Carl Agenbeck

Depreſſionismus Wem wäre er unbekannt, jener Tiefſtand des Lebensgefühls, der ſich unſerer zuweilen, beſonders nach qualvoll durchwachter Nacht, bemächtigt. Wozu aufſtehen, wozu uns ſorgen und mühen, wozu ſtreben und leben? Es hat ja alles keinen Sinn. Aber während beim Einzelnen ſchon das Leuchten eines Kinderauges, der heimiſche Anblick der gewohnten Umgebung, die Einwirkung der geſchäftigen Umwelt ihn meiſt leichter, als er gedacht, zurückführt in den Bann ſeiner Pflichten und in den Sonnenſchein ſeiner Lebenshoffnungen, ergibt ſich für uns die Gefahr einer ſeelenlähmenden Pſychoſe, wenn eine ganze Generation der Depreſſion unterſteht.

Können wir leugnen, daß es ſich heute alſo verhält? Die äußeren Urſachen bedürfen nicht erſt der Aufzählung. Wohl aber müſſen wir uns fragen, welche inneren Urſachen dazu beitragen, daß der natürliche Widerſtand gegen Depreſſionszuſtände zu verſagen droht. Der Depreſſionismus unſerer Zeit iſt die paſſive Kehrſeite des aktiven Bolſchewismus. Beide unterſtehen *einem* Begriff, den wir als Nihilismus bezeichnen können, wenn wir das Wort nicht in ſeiner engen politiſchen, ſondern in ſeiner umfaſſenden kulturellen Bedeutung verſtehen. Er lehrt die Sinnloſigkeit alles Seins und darum die Verneinung aller Lebenswerte, gleichviel ob er die berauſchende Verheißung auf ein Schlaraffenleben durch brutale Zerſtörung aller traditionellen Verhältniſſe in die Welt ſchreit, oder quietiſtiſch ein Nirvana predigt durch Abkehr von aller willensfreudigen Betätigung. Verzweiflung und Ekel am Leben, das Taedium vitae, liegt der aktiven wie der paſſiven Erſcheinung zugrunde.

Depreſſionismus, als um ſich greifende Geſinnung einer Lebensentwertung, iſt eine nur der Kulturmenſchheit eigene Erſcheinung. Worin liegt ſeine Urſache? Die Antwort, die ſich ergibt, mag zunächſt überraſchen. Sie liegt in der müßigen Frage nach dem *Sinn des Lebens* und in der Anmaßung der Vernunft, ſie von ſich aus beantworten zu wollen.

Wie? Die Vernunft wäre ſchuld am Niedergang unſerer Lebensfreudigkeit? Dieſe, bei all ihrer Unvollkommenheit, doch ſo wunderbare menſchliche Vernunft, deren erſtes Aufleuchten beim Kinde uns mit Entzücken beſeligt, der wir die reichen Schätze von Kunſt und Wiſſenſchaft verdanken? Erfüllt ſie doch im menſchlichen Leben eine ſo mächtige Aufgabe, daß ſchon Plato das Geiſtige als das Urſprüngliche lehrte und in allem Wirklichen nur die Schattenbilder des Geiſtigen ſah; greift ſie doch ſo tief in unſere Entwicklung ein, daß Sokrates ſogar die Tugend als lehrbar erachtete; verſprach ſich doch von ihr die Welt die Befreiung von allem läſtigen Zwang, ſo daß ſie in der Franzöſiſchen Revolution auf den Thron erhoben wurde; hat doch Hegel, indem er die Identität des Wirklichen und des Vernünftigen lehrte, dieſen Thron bis über die Wolken erhöht! Ja. Aber gerade dieſe Überſchätzung der Intelligenz wurde uns verhängnisvoll.

Wohl hat Kant in entſcheidender Weiſe die Grenzen der menſchlichen Vernunft beſtimmt, wohl hat uns Schopenhauer gelehrt, den Organismus, weil unmittelbare Erſcheinung des Willens, als das primäre und den Intellekt als das ſekundäre einzuſchätzen, und Nietzſche uns darüber aufgeklärt, daß auch die ſogenannte reine Erkenntnis auf Aneignungs- und Überwältigungstriebe zurückzuführen iſt: aber die

Überſchätzung des Geiſtes, wie ſie durch das Chriſtentum, im Gegenſatz zur Antike, aufkam, liegt uns ſo tief im Blute, daß wir die Unbefangenheit bei der Beurteilung des Lebens einbüßten.

Die Griechen haben den Intellekt das Hegemonikon, alſo den Wegweiſer und Führer des Lebens genannt, nicht aber die Souveränität der Vernunft über das Leben gelehrt. Wir haben das Leben ſeiner Selbſtherrlichkeit beraubt, tun es immer noch, ſolange wir ſeine Rechtfertigung durch die Vernunft verlangen. Das Denken will ſich nicht mehr genügen, im Dienſte des Lebens zu ſtehen, das Erkennen will nicht mehr Vorbereitung des Wollens ſein, ſondern von ſich aus den „höheren Sinn“ des Lebens beſtimmen. So, vermeinen wir, müſſe es ſein.

Aber der Intellektualismus verſagt heute mehr denn je. Er vermag uns nichts zu bieten, was uns das blinde Gottvertrauen gläubiger Seelen erſetzt. Wir ſchauen vergebens nach Theorien aus, die uns Sinn und Zweck des Lebens beſtimmen. Vergebens, weil es ſolche Theorien nicht gibt, noch geben kann.

Vermögen wir den Depreſſionismus, dem die Gegenwart ſo reichlich Nahrung zuführt, der aber tiefer gründet als nur in den Mißſtänden der Zeit, zu überwinden? Danach gilt es Ausſchau zu halten. Und ſiehe, da begegnet uns ein Wort Goethes. Ein Wort, das uns lehrt, daß wir auf falſcher Spur ſind, wenn wir von der Vernunft eine Zielſetzung des Lebens verlangen. Dies Wort lautet: „Der Zweck des Lebens iſt das Leben ſelbſt.“

Alles Leben beruht auf Gegenſätzen. Seine Widerſprüche ſchließen einander nicht aus, ſondern erfüllen das Leben. Es entwickelt ſich nur in der Überwindung von Schwierigkeiten, es iſt nicht ein Fortſchritt von Finſternis in Licht, ſondern Licht und Schatten, Freude und Leid ſind Korrelata, ſie ſtehen in wechſelſeitiger Beziehung. Wohl iſt unſere Sehnſucht auf Harmonie gerichtet. Aber es gibt keine Harmonie, die nicht aus Diſſonanzen reſultierte. Und auf jede Harmonie folgen von neuem Diſſonanzen und wieder Harmonien, ſo lange die Symphonie des Lebens währt. Nehmen wir einen Augenblick an, alles Wollen vermöchte ſich in Erkennen, alle Wärme in Licht umſetzen: dann würde das Leben erſtarren.

Aus ſolchen Sätzen erfolgt keine Vernunfterkenntnis, die uns ein Ziel des Lebens offenbart. Aber es folgt daraus, daß das Leben bejahen, auch ſeinen ewigen Wechſel bejahen heißt. Es iſt als ſchöpferiſcher Wille nur im Bilde der Spirale zu veranſchaulichen, nicht aber im Bilde einer beſtimmten Zielrichtung.

Damit haben wir die Unvermeidlichkeit von Depreſſionen nicht nur als Folge phyſiſcher und pſychiſcher Störungen zugegeben, ſondern auf Grund der dem Leben eigenen Wechſelwirkungen. Aber nicht zugegeben haben wir die Berechtigung einer Geſinnung, die als Depreſſionismus das Leben um dieſer Wechſelwirkungen willen verurteilt. Nur die Anmaßung des Intellekts täuſcht ſich die Möglichkeit einer andauernden Erfüllung vor, ohne zu begreifen, daß auch jede Erfüllung enttäuſcht, wenn ihr nicht eine neue Sehnſucht entwächſt; das geſunde Lebensgefühl aber findet ſich ſtets im Wechſel von Sichausdehnen und Sichzuſammenziehen, alſo von Diaſtole und Syſtole, und genießt ſich ſelbſt in dieſer andauernden Abwechſlung von Hebung und Senkung. — Wollen wir von einem Sinn des Lebens ſprechen, ſo müſſen wir das Wort Sinn in der Bedeutung anwenden, die ihm nach Grimm urſprünglich eignete. Danach bezeichnete es „das innere Weſen eines Menſchen“, nämlich alles, was an ihm die Eindrücke von außen wahrnimmt, aufſaugt und — verarbeitet. Innerlich verarbeiten aber bedeutet das Ausſcheiden deſſen, was uns nicht taugt.

Wir haben heute nicht nur als Einzelne die Aufgabe, den Depreſſionismus zu überwinden, um lebensfreudig und tatkräftig zu bleiben, ſondern wir haben auch die Aufgabe, aus ganzem Vermögen dazu beizutragen, ihn als Volk zu überwinden. „Hier iſt nur die Frage, welche Vorſtellungsart zu unſerem Beſten gereicht.“ Wer in dieſen Worten Goethes die Unterordnung des Intellekts unter das Leben begreift, der muß auch ſeiner Mahnung folgen: „Der weiſe Mann wird im Trauerhauſe Heiterkeit und im Haus der Freude Ernſt einzuführen ſuchen, und auch ſo eine ſittliche Totalität und Lebensgenuß bewirken.“ Karl Heckel

Die „Schuldhefte“ der „Eiche“

Gegen die Erörterung der zwiſchen den Gegnern im Weltkriege ſchwebenden Schuldfrage beſteht bei vielen eine berechtigte Abneigung. In der Tat iſt ſie unerfreulich und unfruchtbar, ſofern ſie — und das wird ſie hüben und drüben faſt überall — nur aus Genugtuungsſucht behandelt wird. Dieſe Geſinnung läuft größte Gefahr, durch Einſeitigkeit in Ungerechtigkeit zu geraten, und iſt für die Beziehungen der Völker wie für das eigne Volk von keinem Segen. Hier trifft Eugen Diederichs' Kritik zu, daß „das Denken vom Gefühl beſtimmt wird“, wozu wir noch bemerken, daß es ſich dabei auf beiden Seiten oft um ſehr trübe, mit einem althergebrachten Aufwande von Unlauterkeit gezüchtete, nicht urſprünglich menſchliche Gefühle handelt. Auf völlig anderm Grunde ſind die „Anmerkungen zur Schuldfrage“ erwachſen, die Siegmund-Schultze in der „Eiche“ (Nr. 2 und 3/4 1920) geſchrieben hat. Iſt er aus einer ſubjektiven nationaliſtiſchen oder pazifiſtiſchen Gefühlswelt zur Objektivität vorgedrungen? Aus ſeiner perſönlichen, ſozialen und nationalen Empfindungsart kann keiner hinaus. Aber es gibt Berührungen zwiſchen Menſchen und Völkern, von nicht bloß ſubjektivem Fühlen und Denken veranlaßt, die eine wertvolle Grundlage der Verſtändigung ſchaffen, auf der man der objektiven Wahrheit im Schauen und Urteilen ſehr viel näher kommt als von nationaliſtiſcher oder pazifiſtiſcher Einſeitigkeit her.

Um die „Eiche“ und in andern Ländern um entſprechende Mittelpunkte hatten ſich Kreiſe zuſammengefunden, die ſchon vor dem Kriege für den Frieden in einem „Weltbunde für Freundſchaftsarbeit der Kirchen“ eintraten. Freilich, wären es nur die offiziellen Kirchen geweſen, die dahinterſtanden, dann hätte dieſe Arbeit 1914 noch trauriger verſagt als die ſozialiſtiſche Internationale. Noch heute ſind es nicht die offiziellen Kirchen, vielmehr Perſonen, die, teils innerhalb, teils außerhalb derſelben ſtehend, für den Frieden arbeiten und dabei beſtimmte Kreiſe ihrer Gemeinſchaften hinter ſich haben, die gerade in ihrem hohen Verantwortungsgefühl für die Geſtaltung eines wirklich chriſtlichen ſozialen und internationalen Lebens von den offiziellen Kirchen lebhaft abſtechen. Dieſe Menſchen haben, ſelbſt, wo ſie von ihren Regierungen hintergangen, den Krieg in gewiſſem Sinne bejahten, von ihrer Arbeit für den Frieden nicht abgelaſſen. Noch höher als ihre Samariterdienſte und vielfache Kriegsdienſtverweigerung ſteht uns dabei das unentwegte Feſthalten aneinander, das wir während des Krieges zwiſchen den Führern der entſprechenden Kreiſe erlebten. Es waren in ihnen, z. B. in Dickinſon und Siegmund-Schultze, keine blaſſen Pazifiſten, ſondern ſtark völkiſche Menſchen gegeben, die notwendig in der Trennung durch den Krieg ſich mitunter nicht mehr voll verſtehen konnten und dennoch keinen Augenblick den Glauben an die Gegenſeite und die Verbindung mit ihr aufgaben. Aus dieſem Feſthalten entſtand mit dem Kriegsende die eifrigſte Neuarbeit. Schon wäh-

rend des Krieges hatten engliſche Quäker bei einem Schweizer Treffen erklärt, ſie würden mit dem Frieden ins Berliner Arbeiterviertel ziehen und ihre Friedensgeſinnung mit der Tat beweiſen. Sie haben es getan, und bekannt ſind ja nun vor allem die großen Quäker- und ſonſtigen Auslandsunternehmungen gegen die mitteleuropäiſche Hungersnot. Uns beſchäftigen hier jedoch die inneren, geiſtigen Berührungen dieſer Kreiſe nach dem Kriege. Von Wichtigkeit für die Schuldfrage iſt die Haltung der engliſchen und franzöſiſchen Freunde, aber auch andrer Ausländer gegen die Deutſchen. Es zeigt ſich zweierlei: Die Macht nationaliſtiſcher Befangenheit und die noch größere echten Verſöhnungswillens, d. h. daß die Entente-Vertreter im Weltbunde (allerdings mit zahlreichen maßgebenden Ausnahmen) mit der Einſtellung kamen: „Deutſchland iſt ſchuldig und muß das bekennen", daß viele dieſen Standpunkt noch feſthalten, daß aber dennoch alle Tagungen und Arbeiten des Weltbundes im Geiſte aufrichtigen Friedens verlaufen. Weil hier trotzdem noch durchaus Unklarheit beſteht und weil allerdings überhaupt die ſogenannte Schuldfrage eine Lebensfrage Deutſchlands und der Völker iſt, kann ſie nicht ruhen, muß ſie aber angefaßt werden nicht als eine Schuld-, ſondern als die Wahrheitsfrage. Sollen ſich Völker entſcheiden, ob Wahrheit und Verſöhnung oder „Sanktionen" und ewiger Krieg die ſchwebenden Fragen löſen ſollen, ſo müſſen ſie ein Material vorgelegt bekommen, das ſie ſich nicht ſelbſt erwerben können, ſo müſſen die, die es erarbeiten wollen, in ehrlicher Ausſprache miteinander verhandeln. Dieſe Ausſprache hat eingeſetzt und einen wichtigen Teil davon zeigen die Schuldhefte der „Eiche". Aus ihnen wird unter anderm folgendes klar, erſtens: Viele aufrichtige Friedensfreunde, die die Taten ihrer Regierungen und ihren politiſchen Egoismus verwarfen, kommen dennoch in der Meinung: „Deutſchland iſt ganz und allein Urheber des Krieges. Das iſt ohne Unterſuchung von den deutſchen Friedensfreunden, von dem Volk, das mit ſeiner militäriſchen Vergangenheit gebrochen haben will, rückhaltlos anzuerkennen". Man lebt dabei mitunter in einer Art Barmherzigkeit gegen uns, die verletzt. Man kommt zu uns wie ein frommer Miſſionar zu armen Heiden. Wenn wir dieſen Freunden gegenüber — ich nenne ſie Freunde — nur ein glattes Schuldbekenntnis hätten, täten wir ihnen und einer Welt, die Verſöhnung will, den ſchlechteſten Dienſt. Darum wird in den „Anmerkungen zur Schuldfrage", die ſich eben an ſolche Ausländer wenden, die deutſche Schuld nicht ſo betont, wie es vor deutſchen Hörern und Leſern geſchehen würde. Zweitens: Den Ausländern muß es, ſoweit ihnen deutſche Preſſe und andre Auslaſſungen kund werden, wirklich ſo erſcheinen, als ſeien die Deutſchen in ihrer Mehrzahl noch, mit einem Worte, ludendorffiſch. Von der unbedingten Friedensliebe des großen ſchweigenden Volksteils nehmen ſie nichts wahr. Dadurch werden ſie auch weiter gehindert, den Blick auf die Fehler ihrer eigenen Regierungen und Machthaber zu richten.

Drittens: Angeſehene deutſche Stimmen, darunter die ernſthaften Zeitſchriften, haben die Aufgabe, das In- und Ausland vernehmlich darauf hinzuweiſen, daß das deutſche Volk in weiten Kreiſen mit verantwortungsbewußtem Ernſt nach innerlich echtem Frieden ſtrebt und ſo auch zum Wahrheitſuchen ſteht, nicht nur um einen erdrückenden Vertrag zu beheben, ſondern aus wahrhaftiger Sehnſucht nach Verſtändigung und Verſöhnung. Die Erörterung der Schuldfrage im Geiſte des Weltbundes iſt nicht müßige Beſchäftigung mit der Vergangenheit, ſondern eine notwendige Mitarbeit am Aufbau der Völkerwelt. Wie tief die Frage in das Gemeinſchaftsleben der Völker einſchneidet, zeigen die erwähnten Hefte der „Eiche", die aus

einzigartiger, ununterbrochener Verbindung mit den „Feinden“ entstanden sind. — Viertens: Die Möglichkeit einer Verständigung besteht, da es hüben und drüben Vertreter der Nationen gibt, die die Schuld ihres eigenen Landes voll zu werten wissen und damit die nötigste Vorbedingung des neuen Lebens mitbringen. Wenn ihre Gesinnung und Erkenntnis sich durchsetzen, herrscht Wahrheit und ist die Schuldfrage hinfällig. Hermann Gramm

Die 236. J. D.*

Bücher haben auch ihre Wirkung auf uns, ehe wir sie gelesen haben. Da hört oder liest man irgendwo einmal einen Buchtitel — und ohne daß man die geringste Ahnung vom tatsächlichen Inhalt des Buches hat, beginnt sich ein merkwürdig selbständiges Gedankengewebe aus unbewußten Assoziationen, fernen Anklängen und wachen Träumen um seinen Titel zu schlingen. Wie manches Buch gab so das Beste zum Voraus. Und steht darum doch mit Recht in der Reihe der Bücher, die das ganze Leben begleiten werden.

Was wachte alles auf, als Walter Hammer mir das von ihm herausgegebene „Buch der 236. J. D.“ schickte. — Aber nicht davon soll hier gesprochen werden. Ehe ich's gelesen hatte, in der Reaktion auf die Wirkung des Buchtitels, nahm ich mir vor, als Einleitung zur Buchanzeige einmal grundsätzlich darüber zu schreiben, ob Kriegsbücher für uns heute überhaupt einen Sinn haben und welchen, und ob daher z. B. das Buch der 236. J. D. an sich als Unternehmen zu rechtfertigen sei. Nach der Lektüre habe ich das Für und Wider fein säuberlich eingepackt und weggelegt. Denn hier handelt es sich nicht um ein Meinen, das so oder auch anders lauten könnte, sondern einfach um ein Sein. So wie die Männer, deren Arbeiten hier zusammengefaßt sind, einfach ihr Erlebnis geben, schlicht, wahr, und nicht ihre Meinungen und Urteile über etwas, so wirkt auch das ganze Buch als ein unmittelbares Sein — und ist damit zugleich die „Lehre“ selbst.

Vom Senne-Lager, wo diese richtige Kriegsdivision, die so wenig vom „Kommiß“ des Vorkriegs an sich hat, im Frühjahr 17 zusammengestellt wurde, führen uns die Einzelberichte der verschiedensten Divisionsangehörigen und fast noch mehr das überreiche, zum Teil künstlerisch vollendete Bildermaterial an die Westfront von Flandern bis zu den Argonnen und zu jenem zweiten „Beaumont“ im November 18. „Kriegsverherrlicher?“ Die tiefe Wahrheit dieser grausigen Welt voll Schlamm, voll Blut und Stöhnen, sie lebt hier und läßt unsere Seele nicht mehr los. Aber stärker als sie ist das Heldentum freier Männlichkeit, dem das Höchste zur Selbstverständlichkeit ward: die Hingabe des Ich im Dienste des Größeren.

„Pazifismus?“ Die Worte der Heimstrategen verlieren hier Sinn und Gültigkeit. Warum sollten diese Menschen sich hier mit dem Für und Wider des Wortes vom „Dolchstoß“ auseinandersetzen? Die Tatsachen sind die Lehre. Man sehe sich das im Buche wiedergegebene Bild eines englischen Grabens und die Beschreibung der englischen Verbindungswege und ihres Materials an. Dann versteht man die tiefe Resignation des deutschen Soldaten: „Bei uns mußte die Fronttruppe zugleich kämpfen und bauen“ — da lag man oft lieber schlechter und gefährdeter. Oder die Statistik der Division: „Beim Ausrücken aus der Senne zählte die Division über 12000 Mann. Gegen Ende Juli 17 erreichte sie ihre höchste Kopfstärke mit 493 Offizieren und 15662 Mann. Nach der Herbstschlacht in Flandern ging es damit aber ständig bergab: große

* „Das Buch der 236. J. D.“, herausgeg. von Walter Hammer; Elberfeld, Baedecker.

Verluſte und wenig Erſatz. Im Herbſt 18 betrug die durchſchnittliche Bataillonsſtärke 400 Mann und ſank zuſehends, ſo daß ſchließlich die III. Bataillons und die 4. Kompagnien aufgelöſt und aufgeteilt werden mußten.“ So erzählt Leutnant Leonhardt von ſeinem Bataillon, daß es im Oktober 18 noch aus zwei Offizieren, vier Unteroffizieren und etwa zwanzig Mann und einem leichten Maſchinengewehr beſtand. Dolchſtoß? Höchſtens moraliſch von dem Etappengeſindel, das gerade da verſagte, wo es der zurückweichenden Front wirklich einmal Treue um Treue hätte beweiſen können und ſtatt deſſen die Magazine plünderte und davonlief. Nicht den Krieg haben wir dadurch verloren, aber den Frieden; denn hier begann ſich die große Kluft zu öffnen, die ſeitdem unſer Volk ſo unheilvoll ſcheidet. Und dieſe Kluft bedroht unſer Daſein als Volk, weil ſie die Grundlage für dieſes Daſein unterhöhlt: die Gemeinſamkeit des Erlebens. Man muß nicht „Alldeutſcher“ ſein, um das große Erleben groß zu finden, und braucht kein Flaumacher und „Verräter“ zu ſein, um zu erkennen, es ging „über unſere Kraft“. Und wenn das Buch der 236. J. D., dem ein Pazifiſt die Vorrede und der Feldzugskommandeur der Diviſion das Geleitwort ſchrieb, eine Miſſion hat, ſo iſt es die, jene Kluft überbrücken und das Erlebnis des großen Krieges einfügen zu helfen in die Erinnerung des ganzen Volkes.

Philipp Hördt

Die Lebenserinnerungen Helene Langes

Es iſt unter den ſtudierenden Frauen neuerdings Mode geworden — beſonders unter denen, die gut ausſehen und deren Väter noch das Geld für elegante Toiletten aufzubringen vermögen —, über die Frauenbewegung die Naſe zu rümpfen. Man lehnt ihre Ergebniſſe ab mit der Begründung, ſie habe unter Betonung der Gleichberechtigung von Mann und Frau die weibliche Natur vergewaltigt. Man richtet ſich trotzdem Studium, Arbeit und Beruf gemäß den Möglichkeiten ein, wie ſie die Frauenbewegung geſchaffen hat. Man iſoliert ſich und denkt nicht daran, daß man auch Pflichten gegen die Allgemeinheit hat und zu dem Kapitel Frauenbildung und -beruf gar manche Beſſerungsvorſchläge zu machen hätte, denen nur die vereinigten Stimmen vieler Nachdruck zu verleihen vermögen. Zur rechten Zeit erſcheinen die Lebenserinnerungen einer der älteſten Vorkämpferinnen der deutſchen Frauenbewegung, Helene Langes*, um die Irrigkeit einer ſolchen herabſetzenden Meinung zu erweiſen und darzulegen, wie ſich die Ziele jener Frauenbewegung, an deren Spitze ſie geſtanden hat, in nichts von den Forderungen unterſcheiden, die die junge Frauengeneration als ihre neuſte Entdeckung zu erheben pflegt. Zugleich iſt das Buch eine Mahnung, nicht gänzlich aufzugehen in der Ausbildung der eigenen Perſönlichkeit, ſondern ſeine Kraft mit einzuſetzen für die Ziele der geſamten Frauenbewegung. Auch jene alte Generation von Frauen, die ſeit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts für die Hebung der Mädchenbildung und die Erweiterung der beruflichen Betätigung der Frauen kämpft, iſt ſich klar darüber, wie weit ſie noch von der Verwirklichung ihres eigenen Zieles entfernt iſt und wie ſehr ſie — oft gegen ihren Willen — in Bahnen einlenken mußte, die die Männer ſchon vorgegangen waren, weil ſie ſonſt gar nichts von ihren Ideen durchgeſetzt hätten. Denn ſchwer war der Anfang und ſo engherzige Widerſtände wurden errichtet, daß

* Helene Lange, Lebenserinnerungen. Berlin 1921. Verlag F. A. Herbig, G. m. b. H. 278 Seiten. Preis geb. 27.50 M.

man oft voller Unglauben und Gelächter den Kopf ſchüttelt über das, was Helene Lange an Unverſtändnis ihrer Zeitgenoſſen erlebt hat.

Helene Lange iſt im Sturmjahre 1848 geboren. Aus einem Erlebnis, das ihr früh tiefen Eindruck machte, leitet ſich die Richtung ihrer ſpäteren Wirkſamkeit her: ſie erfaßte den ganzen Jammer des tatenloſen Daſeins, das die jungen Mädchen aus der guten Geſellſchaft bis zu ihrer Verheiratung führten und den noch größeren Jammer der verſchämt ausgeübten beruflichen Tätigkeit der „alten Jungfern" als Gouvernanten und Lehrerinnen an Privatmädchenſchulen. Daraus entſprang ihr unbedingter Wille, die Lage der Frauen zu beſſern. Wie dieſer Entſchluß aus ihrem mitfühlenden Herzen entſprang, ſo iſt Helene Lange auch ſpäter niemals aus intellektueller Überlegung zu irgendwelchen Forderungen im Intereſſe ihrer Geſchlechtsgenoſſinnen gekommen, ſondern immer aus der Fülle ihres warmen Gefühls. Ihr beſonderes Intereſſe hat ſtets den Bildungsfragen gegolten, da ſie als Lehrerin aus nächſter Nähe die Notwendigkeit von Reformen ſpürte. So hören wir in ihren Erinnerungen nur andeutungsweiſe von der ſoziologiſchen und ſozialpolitiſchen Erfaſſung der Frauenfrage, die in neuerer Zeit in den Vordergrund getreten iſt, und die ſchon einmal eine große Rolle in den Anfängen der Frauenbewegung geſpielt hat. Helene Langes eigentliche poſitive Leiſtung iſt die Förderung des Mädchenſchulweſens und die dazu vor allem nötige organiſatoriſche Tätigkeit; hierüber berichtet ihr Buch in erſter Linie.

Perſönliche Schickſale läßt ſie ganz bei Seite. Sie ſchildert allein ihre öffentliche Wirkſamkeit. Und nur inſofern dieſe eben Weltanſchauungsfrage iſt, gibt ſie die innere Entwicklung dieſer ihrer Weltanſchauung und erfüllt uns mit Bewunderung vor der Energie, die faſt durchaus autodidaktiſch ihr Weltbild wiſſenſchaftlich unterbaute. Eine wahrhafte innere Vornehmheit liegt in dieſer Sachlichkeit, die auch alle Polemik gegen radikalere oder politiſch gefärbte Richtungen innerhalb der Frauenbewegung mit ruhiger Würde führt.

Es läßt ſich ſchwerlich beſtreiten, daß die Frage der Frauenbewegung von einer ſo einſchneidenden Bedeutung für die geſamte Kulturentwicklung iſt, daß ſich jeder einmal mit ihr auseinandergeſetzt haben muß, der überhaupt Wert darauf legt, den Sinn ſeiner Zeit zu durchdenken. Immerhin mag es ſelbſt für den Intereſſierten nicht immer unterhaltſam ſein, ſich in eine Geſchichte der Frauenbewegung zu vertiefen. Da iſt Helene Langes Buch hervorragend geeignet, mit ihrer Sache bekannt zu machen. An der Geſchichte der Frauenbewegung in Deutſchland und im Ausland iſt, in den Rahmen ihres Wirkens geſpannt, alles von perſönlichſtem Leben erfüllt. Ich kann verraten, daß man ſtellenweiſe ſogar ſich eines diebiſchen Vergnügens nicht erwehren kann darüber, mit welch ſchlagfertigem Witz ſie den engherzigen Anſchauungen ihrer männlichen und weiblichen Gegner — unter denen ſie die Mädchenſchullehrer beſonders liebevoll aufs Korn nimmt — begegnet. Über das Einzelproblem hinaus wird die ganze Epoche deutſcher und europäiſcher Entwicklung gekennzeichnet — vielfach intereſſant durch die perſönliche Auffaſſung dieſer klugen Frau, die nie mit ihrer Meinung hinter dem Berge hält und z. B. eine geradezu leidenſchaftliche Ehrenrettung an der Kaiſerin Friedrich vornimmt, die uns der dienſtbefliſſene Geſchichtsunterricht unſerer Schulen von jeher nach Kräften verekelt hat. Nie auch verleugnet Helene Lange ihren politiſchen Standpunkt: ſie gehörte dem Kreiſe von Schrader, Rickert und Theodor Barth an und bekannte ſich zu dem Liberalismus Friedrich Naumanns, wie ſie auch Mitglied der freiſinnigen Vereinigung war. Eine

große Zahl intereſſanter Perſönlichkeiten, denen ſie im Leben begegnet iſt, zieht auch in ihrem Buch vorüber: alle fein beobachtet und treffend geſchildert. So enthalten ihre Erinnerungen eine Fülle hiſtoriſchen Wertes.

Aber darüber hinaus haben ſie eine andere und tiefere Bedeutung, und auf die iſt das eigentliche Gewicht zu legen: an der Geſinnung dieſer ſtarken Frauenperſönlichkeit kann man lernen, ſich aufrichten. Sie zeigt den Frauentypus, der in unſere ſchwere Zeit hineinpaßt: die Zeit der „Dame" iſt vorüber, die Zeit der „Frau" iſt angebrochen, die ihre Werte nicht nur im Hinblick auf den Mann beſtimmt glaubt, ſondern ſie aus dem eigenen Weſen heraus entwickelt, die bei aller Weichheit und Güte, bei allem großen und leidenſchaftlichen Gefühl ſich Klarheit im Denken und Kraft im Handeln bewahrt. Die in tauſend Fällen den entſagenden Mut hat, den Mann in dieſer Zeit der Teurung durch Berufsausübung wirtſchaftlich zu entlaſten und ihm doch noch ein ſchönes Heim zu bereiten. Sie alle, die vielleicht hin und wieder noch leiden unter der ſnobiſtiſchen Ablehnung, die eine gewiſſe Sorte von Männern, die der großlinigen und kraftvollen Art ſolcher Frauen nicht gewachſen ſind, ihnen entgegenbringt, werden aus dieſem Buch entnehmen, daß ihrem Weſen die Zukunft gehört.

Was den Erinnerungen als Idee zugrunde liegt, iſt der Glaube an die Kulturaufgabe des Frauengeſchlechts aus der beſonderen weiblichen Weltauffaſſung heraus. Nicht die Möglichkeit, ungehindert Berufe ausüben zu können und einen Einfluß auf die Geſetzgebung zu erlangen, iſt das letzte Ziel der Frauenbewegung. Das alles war und iſt nur Mittel. Das Endziel aber iſt, durch die produktiven mütterlichen Kräfte, die in der Frau ſchlummern, ergänzend und beſſernd in die männliche Kultur einzugreifen, vor allem die Seite zu überwinden, die ſich als allerärmſter geiſt- und gemütloſer Materialismus in unſeren Tagen ſo erbärmlich enthüllt und „eine Syntheſe männlicher geiſtiger Schöpferkraft und der ſeeliſchen Produktivität der Frau, intellektueller Mächte und aus mütterlichem Empfinden quellender Menſchenliebe zu ſchaffen."

Zu dieſer Idee des Buches wird ſich auch die jüngſte Frauengeneration freudig bekennen, denn nichts Geringeres hat ſie ſich zur Aufgabe in der Welt geſtellt. Und auch die Bilanz, die Helene Lange zieht, zeigt, daß nichts im Wege ſteht, daß die junge Generation die Leiſtungen der älteren unmittelbar fortſetzt. Auch ſie weiß, daß zwar einzelne Führerinnen gewonnen ſind, daß aber die große Menge der Gefährtinnen noch fehlt. Hier muß die Erziehung helfend einſetzen. Und um die Frau für ihre Kulturaufgaben geeignet zu machen, muß der entſcheidende Einfluß auf ihre Bildung von Frauen ausgeübt werden, muß der ganze Bildungsgang der Natur und Beſtimmung der Frau gemäß geſtaltet werden. Daß die jetzige Löſung, die Mädchen einfach den Weg der ſo wie ſo ſchon höchſt reformbedürftigen Ausbildung der Männer auf Schulen und Univerſitäten nachgehen läßt, nur ein ſehr bedenklicher Kompromiß iſt, werden Helene Lange alle die beſtätigen, die die Wirkung dieſer Wanderung an ſich und anderen beobachten konnten.

So glaubt Helene Lange, daß ihre Generation nur die erſten Impulſe gegeben hat, daß aber die ihr folgenden Frauengenerationen noch viel werden tun müſſen, bis die Erziehung dem Weſen der Frau entſprechend geſtaltet iſt, und bis die Frauen die Arbeitsplätze innerhalb der menſchlichen Geſellſchaft erobert haben, die ihrer Natur nach von ihnen beſſer auszufüllen ſind als von dem Mann. Dieſer Glaube an den tiefſten Sinn des Frauendaſeins und ſeine über die Geſchlechtsbeſtimmung hinausreichende metaphyſiſche Bedeutung beſtimmt Helene Langes Leben und Wirken.

Der Sozialismus kennt bisher keine beſondere Frauenfrage, da ja in der Klaſſenbewegung des Proletariats, in der Mann und Frau Schulter an Schulter kämpfen, ſich eine beſondere Frauenbewegung erübrigt. In der Tat kann es politiſch für den Sozialismus keine beſondere Frauenfrage geben; kulturell beſteht ſie für ihn wie für die Menſchheit überhaupt. Denn wenn er bedenkt, wie wenig noch die Frauen mit dem Wahlrecht anzufangen wiſſen, das ſeine Revolution ihnen geſchenkt hat, wie ſich kaum geeignete Vertreterinnen für die Parlamente finden wollen, dann erkennt er vielleicht, wie ſehr er daran intereſſiert iſt, die Frauen aus dem „Schematismus des Männerdenkens“ zu befreien. Denn die letzten Ziele dieſer Frauenbewegung und die des Sozialismus, ſo wie er recht verſtanden iſt, und deretwegen wir in dieſer dunklen Zeit auf ihn unſere einzige glaubensſtarke Hoffnung ſetzen, ſind ſich ſehr ähnlich: ſie wollen beide die ſittliche Erneuerung des Menſchen, die uns allein noch aus unſerem Elend retten kann. Und warum ſollten wir nicht an die Macht der Idee glauben, die das Leben dieſer mutigen und hochherzigen Helene Lange predigt? Warum ſollten die Frauen nicht mehr und mehr ihre Miſſion in der Welt erkennen und mit der Kraft ihrer Liebe den Männern zu Hilfe kommen, daß ſie ihre Staaten anders und beſſer geſtalten und wieder Licht und Wärme in das Dunkel unſeres Daſeins komme, ſo wie ſie oft im einzelnen Mannesleben die Führerinnen waren aus der Dunkelheit zur Helle und Klarheit? Warum ſollten wir den Mut verlieren und an unſerer Rettung aus dem Ungeiſtigen zweifeln, wo noch ſo viele unverbrauchte Kräfte darauf harren, ihren Dienſt an der Menſchheit vollziehen zu dürfen?

Dr. Elſe Hoppe-Meyer

Freiland und Freigeld

Der Sozialismus erſtrebt als Endziel eine Weltordnung, in der es keine Ausbeutung gibt. Fürwahr, ein herrliches, großes, edles Ziel, wert, daß alle Schaffenden ſich mit aller Macht dafür einſetzen ſollten. Und doch ſehen wir die Tatſache, daß in unſerem Vaterlande mehr als die Hälfte der ſogenannten Ausgebeuteten der kapitaliſtiſchen Wirtſchaft den Vorzug gibt. Woher kommt das, ſo ſollte ſich jeder fragen. Die Antwort iſt nicht ſchwer und beſteht darin, daß der zur Verwirklichung empfohlene Weg, nämlich die Sozialiſierung, alle individuell denkenden Bürger abſtößt.

Das Für und Wider iſt ſoviel erörtert worden, daß hier nichts aufgewärmt zu werden braucht. Unbeſtreitbar iſt, daß die Jünger des Marxismus kläglich verſagt haben, als ihnen die ganze ſeit Jahrzehnten heiß erſehnte politiſche Macht über Nacht zufiel. Der ganze kaiſerliche Apparat ſtand zur Verfügung, aber ſie wußten nichts damit anzufangen und reden ſich heute damit heraus, entweder die Menſchheit ſei heute für den Sozialismus noch nicht reif oder für die Sozialiſierung eignen ſich vorläufig nur einige wenige vertruſtete Teilgebiete der Wirtſchaft. Es kann ſich aber nur darum handeln, ob die marxiſtiſche Wirtſchaftstheorie richtig oder falſch iſt.

Iſt die Theorie richtig, dann müßten auch heute die Menſchen reif ſein und nicht erſt durch einige weitere Jahrtauſende kapitaliſtiſcher Ausbeutung für die ökonomiſche Befreiung erzogen werden; auch muß die Theorie für den Zwergbetrieb genau ſo paſſen wie für den Rieſenkonzern.

Aber es wäre nun verkehrt, das Kind mit dem Bade auszuſchütten. In dem Verlangen nach Sozialiſierung ſteckt etwas Geſundes: nicht die Betriebe, alſo nicht die Menſchen, müſſen ſozialiſiert werden, ſondern die *natürlichen* Monopole, demnach alles, was ſeiner Natur nach konkurrenzlos iſt. Das Tabakmonopol kann damit nicht

gemeint ſein: hier handelt es ſich um einen Betrieb, bei dem künſtlich der Wettbewerb ausgeſchaltet iſt. Auch das Verkehrsweſen iſt nur bedingt hierher zu rechnen und nur ſo lange, als der heutige unvollkommene Zuſtand der Wirtſchaft anhält.

So bleiben dann als natürliche Monopole nur übrig der Boden ſamt den Naturſchätzen und das Geldweſen.

Der Boden befindet ſich aber heute im Gegenſatz zu unſerer Urväter Zeiten im Beſitz weniger Privatleute, die von den Nichtbeſitzenden die Grundrente erheben, alſo ernten, wo ſie in Wahrheit nicht geſät haben. Wir verlangen deshalb, daß der Staat etwa zum gegenwärtigen Steuerwert den ganzen Grund und Boden aufkauft und an die bisherigen Eigentümer oder ſonſtigen Bewerber verpachtet (Zeit- und Erbpacht mit Vorpachtsrecht). Gebäude, Anpflanzungen, Grubenanlagen, kurz alles, was durch *eigenes Tun* geſchaffen wurde, ſoll *Eigentum* bleiben; die Sozialiſierung erſtreckt ſich alſo lediglich auf den Beſitz des Bodens, auf das, was von Natur iſt. Das nennen wir *Freiland*.

Beim Geld liegt die Sache ſchon etwas ſchwieriger, nicht an ſich, ſondern weil kein Menſch im großen Deutſchland und der ganzen Erdkugel auch nur im geringſten ſich mit dem Geldweſen beſchäftigt.

Der Staat hat zwar das alleinige Recht der Geldherſtellung, iſt alſo in dieſer Hinſicht konkurrenzlos. Jedoch mit dem Augenblick, wo das Geld die Notenpreſſe oder Münze verlaſſen hat, hört auch jede Kontrolle des Staates bei dieſem wichtigſten aller Verkehrsmittel auf. Über den Verbleib jedes Eiſenbahnwagens kann die Bahnverwaltung jederzeit Auskunft geben, über den Verbleib des Geldes weiß der Staat nichts. Wer es ſich leiſten kann, dem legt niemand etwas in den Weg, Geld nach Belieben aus dem Verkehr zu ziehen und, wenn es gerade den eigenen Privatintereſſen entſpricht, wieder auf den Markt zu werfen, etwas ganz Ungeheuerliches, wofür aber vorderhand der Maſſe und den Führern jedes Verſtändnis abgeht.

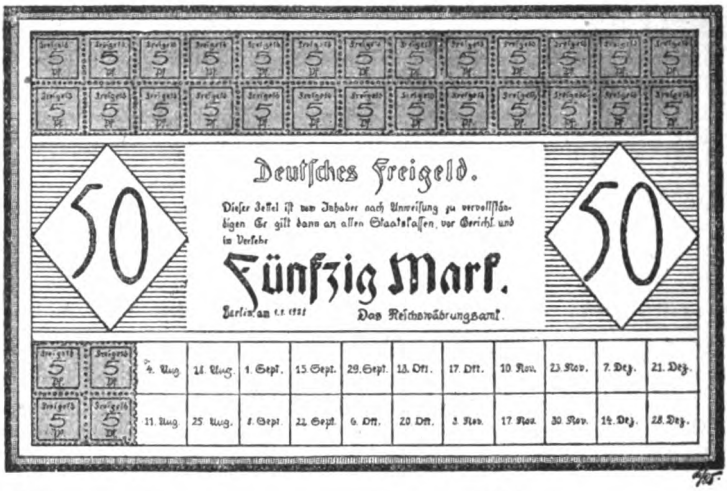
Welcher Sturm der Entrüſtung erhöbe ſich, wollten einzelne die umlaufende Wagenmenge nach Belieben vermehren oder vermindern, alſo bezwecken, daß auf das Transportgut bald mehr oder weniger Laderaum entfällt.

Und doch geſchieht genau das gleiche beim Geld. Läuft viel Geld um, dann entfällt auf das Tauſchgut viel Geld, das Tauſchgut iſt alſo teuer, während umgekehrt die Waren billig ſind, wenn nur wenig Geld umläuft. Der Preisſtand der Waren oder der Preisſtand (Kaufkraft) des Geldes iſt abhängig von der Menge des umlaufenden (nicht des vorhandenen) Geldes.

Wir müſſen deshalb das Geld ſozialiſieren, es alſo von der Willkür des einzelnen Beſitzers befreien, ohne ſelbſtverſtändlich den Geldbetrieb in Banken und Sparkaſſen zu verſtaatlichen. Solches Geld nennen wir *Freigeld*.

Auch hier gibt uns die Bahn wiederum ein prächtiges Vorbild. Der ſtändige Wagenumlauf wird durch Erheben von Standgeld erzwungen. Genau ſo erzwingt eine wöchentliche Geldſteuer den Geldumlauf. Erhoben wird die Geldſteuer dadurch, daß immer am Verfalltag der jeweilige Beſitzer ſeine Geldſcheine mit einer Steuermarke bekleben muß; am Jahresſchluſſe tauſcht man die vollen Scheine gegen leere um.

Dieſe unerbittliche Geldſteuer treibt alles Geld auf den Markt. Der Staat braucht jetzt nur den Preisſtand (Kaufkraft) des Geldes beobachten und Geld ausgeben, wenn dieſer ſinken, dagegen einzuziehen, wenn dieſer ſteigen will, dann verſchwinden alle Schwankungen des Marktes zum Segen aller Schaffenden und Verdruß aller Raffenden.



Soviel Waren auch erzeugt werden, nie kann ein Rückſchlag durch Preisſturz eintreten; dagegen wächſt das Kapital ſtändig, ganz abgeſehen von den Geldern, die der Staat bei nunmehr blühender Wirtſchaft durch Abzahlung der Boden- und Anleiheſchulden auf den Kapitalsmarkt wirft. Großes Angebot und kleine Nachfrage nach Kapital drückt aber auf den Zinsfuß, der nach und nach verſchwinden muß.

Grundzins, Kapitalzins und Konjunkturgewinn ſind die Quellen der Ausbeutung. — Zuſammengezählt und an den Verhältniſſen der Vorkriegszeit gemeſſen, betrug dieſe Ausbeutungsſumme etwa genau ſoviel, wie die Schaffenden (vom Arbeiter bis zum Unternehmer) an Einkommen bezogen. Heute, wo die Preiſe doppelt ſo hoch ſind als der Lohn geſtiegen, iſt auch die Ausbeutung die doppelte; die große Maſſe der Schaffenden darbt, die kleine Minderheit der Raffenden verdirbt im überſättigten Genuß des doppelten arbeitsloſen Einkommens.

Wer ſich klar werden will über die in großen Zügen ſkizzierte natürliche Weltordnung durch Freiland und Freigeld, kann nicht mehr achtlos beiſeiteſtehen oder im Parteikampf ſich aufreiben, ſondern muß ſich ſchulen durch eingehendes Studium der Freiwirtſchaftlichen Schriften (Freiwirtſchaftlicher Verlag, Erfurt, Nordſtr. I) zu ſeinem und ſeiner Kinder Wohl.

Es iſt genug der Worte — auf zum Sozialismus der Tat.

Dipl.-Ing. G. Sickinger

Chriſtliches IV / Warum chriſtlich?

Inſtinktiv lehnen viele der Beſten heutzutage Gedankengänge, wie wir ſie bisher gepflogen haben, ab, aus dem Gefühl heraus: Warum muß denn das alles um den Grundbegriff „chriſtlich“, der doch ſo vieldeutig und vor allem ſo vielbelaſtet iſt, gruppiert werden? Dieſe Haltung, ſo begreiflich ſie iſt, kann nun gerade nicht als ſachlich angeſprochen werden. Wenn ſich jemand mit Theoſophie, Buddhismus, Taoismus beſchäftigt, ſo fragt man auch nicht, warum die Grundgedanken, die man dort vorfindet, ſich gerade um Theoſophie, Buddha, Tao gruppieren. Und daß es ſoviel Antichriſtliches gibt, das unter der Flagge „chriſtlich“ ſegelt, kann auch kein Grund ſein, vor dem Namen zu ſcheuen, denn es handelt ſich eben nicht um etwas Quantitatives, ſondern um eine Qualität, und die muß ſich nun freilich auch eines

Wortzeichens bedienen, und es gilt, abſolut und direkt Stellung zu nehmen zu der Sache, die damit gemeint iſt.

Nun iſt leider ſchon das Aufwerfen der Frage „Warum chriſtlich“ unendlich belaſtet. Alle chriſtlichen Dogmatiker von Thomas v. Aquin bis Scheler, von Calvin bis Kaftern oder Harnack (Dogmatiker iſt Harnack natürlich im weiteren Sinn!) werfen ſie auf, müſſen ſie wohl aufwerfen. Aber ſie tun es eben in einer Weiſe, die ſehr viel zu wünſchen übrig läßt. Es kommt mir hier nicht auf Theologie und auf Bekämpfung beſtimmter Autoren an, darum ſei nur das Grundſätzliche herausgearbeitet.

Zwei Haltungen können da unterſchieden werden. Die eine iſt apologetiſch im engeren, die andere iſt es im weiteren Sinne.

Die erſte ſagt folgendermaßen: Man kann das Chriſtliche vergleichen mit dem Außerchriſtlichen. Wenn man nun die Werte nebeneinander aufreiht, ſo ſieht man etwa, daß im Buddhismus Lebensverneinung, im Chriſtlichen Lebensbejahung, daß im Konfuzianismus Moral und Staatsverhältnis, im Chriſtlichen Religion und Gottesverhältnis, daß im Judentum der Gemeinſchaftsgedanke, im Chriſtlichen der Perſönlichkeitsgedanke (Chriſtus; Seligkeit) vorherrſche. Und da die chriſtlichen Werte jeweils die höheren ſind, iſt das Chriſtentum den anderen Religionen überlegen, und dieſe Überlegenheit ihnen gegenüber iſt, ſo meint man, bewieſen und verteidigt.

Dieſe Haltung, auf der mindeſtens neun Zehntel aller Theologie beruht, iſt äußerſt ſchwach. Denn erſtens kann man keine irgendwie in ſich geſchloſſene Sache neben anderen aufreihen und im Weſen vergleichen. Man kann nur Oberflächenerſcheinungen betaſten und gegeneinander ausſpielen. Das Einmalige kann nicht, als Erſcheinungskomplex, verglichen werden. Zweitens aber wird das, was bewieſen werden ſoll, ſchon mitgebracht. Es iſt doch eine, vom Ewigen her, durch nichts gerechtfertigte Vorausſetzung, daß Lebensbejahung der Perſönlichkeit beſſer iſt als Lebensverneinung und Gemeinſchaft. Man braucht das ſogar an ſich noch nicht einmal zu beſtreiten und kann doch behaupten, daß ſich durch dieſe Schemata, dieſe Projektionen langwieriger ſeeliſcher Einſtellungen, die fernab vom wirklichen Leben verlaufen, keine genügende Antwort geben läßt, warum das Chriſtentum die abſolute oder auch (im Grunde dasſelbe) die relativ beſte Religion iſt.

Die andere Haltung aber iſt dieſer gleich, ſo modern ſie ſich auch gibt und ſo ſehr ſie ſich einer friedlichen, weiten, univerſalen Einſtellung auch empfiehlt. Sie geht ſo vor: Alle Menſchen und Religionen ſtehen in irgendeiner direkten Beziehung zum Unendlichen. Gottesoffenbarungen gibt es überall, der Logos ſpermatikos (der überall zerſtreute Logos), von dem die erſten chriſtlichen Schriftſteller ſchon ſprachen, iſt genau ſo gut echter Logos, nur nicht ſo konzentriert und ſo in der vollkommenen Fülle der Gottheit ſtehend als der Chriſtus. So kann alles Gute und Lichtſtrebende und Ernſte auf der Welt chriſtlich genannt werden, und es iſt dann keine Belaſtung, wenn man ſich durch den Namen Chriſt einfach mit zu denen geſellt, die aus dem Dunklen ins Helle ſtreben.

Dieſe Haltung iſt ſehr verbreitet, viel mehr, als man denkt. Sie kann ſich mit einer ganz undogmatiſchen, auch antikirchlichen Chriſtusmyſtik verbinden und hat gerade in dieſer Form etwas Berückendes in ihrem Verhältnis von Gebundenheit und vollkommener Freiheit. Und doch genügt auch ſie nicht den feinſten Anſprüchen intellektueller und ſeeliſcher Sauberkeit, wenigſtens für die, denen die Augen hierin geöffnet ſind. Ja, dieſe Art iſt noch gefährlicher als die erſte, der man es ſchon von weitem anſieht,

daß ſie einfach brutal unkritiſch einſchachtelt, auf Flaſchen zieht — weil man nun zufällig mal in Europa unter ſogenannten Chriſten lebt und das als Grund für die Überlegenheit angenommen wird. Gegen dieſe Haltung braucht man bloß Keyſerlings Reiſetagebuch anzuſehen, der lehrt, ſich in die fremden konkreten Haltungen als in geſchloſſene Gebiete hineinzudenken und zu fühlen.

Die zweite Haltung iſt aber aus folgenden Gründen ſo irreleitend: Zunächſt einmal ſteckt darin noch ein letzter, leiſer Reſt der erſten, rein apologetiſchen Denkform. Denn daß Jeſus gerade mehr, ſogar unendlich mehr Fülle Gottes gehabt haben ſoll als alle Vorläufer einſchließlich Laotſe, Buddha, Plato, Sokrates, iſt ja reine Vorausſetzung. Aus dem Leben Jeſu, in dem es ſehr menſchlich, allerdings tief menſchlich zugeht, läßt ſich ja das in keiner Form endgültig aufweiſen. Da ſteht nun freilich das Gegenargument zur Verfügung, man meine gar nicht den hiſtoriſchen Jeſus, ſondern den geiſtigen Chriſtus im Sinne des Paulus. Und der ſei eben gleichzuſetzen mit der Fülle der Gottheit.

Aber gerade hier wachſen die Bedenken. Der Jude oder irgendein anderer Religiöſer, der es mit ſeiner Sache ganz ernſt nimmt und vielleicht ſogar in Jeſus einen ſehr bedeutſamen und weſentlichen Menſchen ſieht, muß dagegen Stellung nehmen, daß man das Chriſtliche ſo verabſolutiert. Es iſt nun eben nicht intellektuell ſauber, daß man die hiſtoriſche Geſtalt Jeſu Chriſti als nicht weſentlich erklärt und dann doch das Abſolute nach ihm benennt. Hier bleibt der Stachel des „Warum?“ und kann nicht beſeitigt werden. Und gerade dies, daß man hier einer letzten kritiſchen Haltung ausweicht und ſich mit jener allerdings berückenden Weite beruhigt, erſcheint vielen als eine Apologetik ſchlimmerer, feinerer, aber auch unehrlicherer Art.

Gibt es nun über dieſen beiden abzulehnenden Gedankenkreiſen eine Stellungnahme, die mit innerem Recht eine Antwort auf die Frage geben darf: Warum chriſtlich? Die all das, was wir über „Erlebnis“ und „Glauben und Schauen“ ſagen mußten, einbezieht und dabei all den kritiſchen Gründen, die ſich gegen eine Beibehaltung der Bezeichnung „chriſtlich“ richtet, gerecht wird. Und die dabei doch nicht den leichten und hier nicht weiter zu behandelnden Ausweg findet, das Chriſtliche zu moderniſieren, zu germaniſieren, zu wotaniſieren, zu ſteineriſieren — um es gerade auf dieſem Wege vielleicht zu galvaniſieren?

Ich kann auch hier nur ſkizzieren. Aber wer die tieferen Linien in all unſeren Ausführungen herausgeſpürt hat, weiß, was gemeint iſt. Im Gegenſatz zu den beiden abgelehnten apologetiſchen Haltungen, die abſolut einlinig ſind, muß vor allem die Diskrepanz, die Antinomie, die Spannung zwiſchen dem abſoluten Reich des Schauens und dem relativen des Glaubens ganz ſtark und vordergründlich zur Geltung kommen. Und zwar, ſoviel ich ſehe, hier beſſer und ſachgemäßer dreilinig als zweilinig.

Zunächſt: Es gibt für den ganzen Umkreis unſeres Lebens und Seins eine chriſtliche Haltung; ohne dieſe Tatſache hätte unſer ganzes Betrachten, ja überhaupt jedes Unterſcheiden und Verbinden in religiöſen Dingen keinen Sinn. Dieſe chriſtliche Haltung iſt nicht beſſer, ſchlechter, wertvoller, wertloſer als die buddhiſtiſche oder irgendeine andere. Sie beſteht in der Auffaſſung des Lebens als tragiſches Opfer und in einer beſtimmten Stellung zur Wirklichkeit und zur Verwirklichung. Das wurde früher ausgeführt. Im letzteren iſt Martin Buber in ſeinem Daniel ganz „chriſtlich“ (denn ſeine „Verwirklichung“ erſcheint ganz unfanatiſch und unapokalyptiſch), im erſteren, in dem Leben als tragiſches Opfer nicht. Dies nur als Beiſpiel.

Wer nun zu dieſer chriſtlichen Haltung in innerem Kontakt ſteht, womit noch nicht geſagt iſt, daß er ſie durchführt, mag ſich, wenn er will, Chriſt nennen. Die Möglichkeit dieſes Kontaktes iſt wahrſcheinlich, abgeſehen von den mit Unendlichkeit geladenen Perſönlichkeiten wie Laotſe, nur denen gegeben, die in den chriſtlichen Kulturkreis und Geiſtesſtrom hineingeraten, d. h. zufällig hineingeboren werden oder ſonſt hineingeraten. Wenn das Chriſtliche und das Allgemein-Menſchliche ſich einfach decken würden (in einem ganz tiefen Sinne tun ſie es vielleicht), dann wäre es wieder unerlaubt, vom Chriſtlichen als etwas Spezifiſchem zu reden.

Gerade dieſes Zufällige, von dem wir ſprachen, hat aber etwas Unerträgliches, Aufwühlendes an ſich. Wir nehmen damit teil an der unerträglichen menſchlichen Beſchränkung und Verhaftung. Es iſt etwas von jenem ganz Simplen und Oberflächlichen darin: Weil wir zufällig im chriſtlichen Kulturkreis leben, darum dürfen wir uns Chriſten nennen und es ſein. Freilich ſteckt darin auch wieder jene Anerkennung der Wirklichkeit und Ehrfurcht vor ihr, die uns not tut. Aber doch wäre die bisher geſehene Zweiſeitigkeit abſolut unerträglich, wenn nicht noch das Dritte hinzukäme: unſer Urteil, ob chriſtlich oder nicht, iſt vor jenem Übergreifenden, das uns umgibt, von dem wir aber gar nichts, weder Poſitives noch Negatives wiſſen, ganz belanglos. Vielleicht handelt es ſich da um ganz andere Dinge, als ob man die chriſtliche Haltung einſchlägt, die uns weſentlich iſt und doch vom Zufall abhängt oder nicht.

Das enthebt uns aber nicht der Notwendigkeit, unſer Schickſal ganz zu tragen und zu erfüllen, ſo wie wir es durch unſer Bewußtſein ganz ſehen müſſen, das heißt: in und über aller Kultur, als Leidende, Erſchütterte und Erwartende Chriſt zu ſein.

Hans Hartmann

Zurück zu den Dingen!

Jeder ſeeliſch geſunde Menſch fühlt das Kranke und Chaotiſche unſerer Zeit. Es fehlen uns die Begriffe Reinheit, Klarheit, Wahrhaftigkeit, Ernſthaftigkeit und deren Inhalte erſt recht. Der Ausweg aus unſerer Zeit durch eine Syntheſe von Geiſt und Seele mit Hilfe der Philoſophie und neuer Sinngebung, wie es Graf Hermann Keyſerling in ſeiner Schrift „Was uns not tut“ ausgeſprochen hat, bewegt heute viele Menſchen, die mit der Zeit leben, und fühlen, wie dieſe Forderung in der Luft liegt.

Die poſtulierte Stellung des Weiſen und die damit verbundene Schwierigkeit für ihn, innerhalb unſerer Kultur erſt einen Rahmen zu ſchaffen, wird ebenfalls von Keyſerling hervorgehoben, es läßt ſich durch folgendes unterſtreichen: Es iſt freilich leicht, noch nach den Normen von geſtern und vorgeſtern zu leben, ſchwer dagegen, ſchickſalhaft das zu fühlen, was uns not tut und noch keine neuen Lebensformen dafür zu finden. Wer dieſen neuen Weg beſchreiten will, gerät vielmehr außerhalb der Zeit oder ſogar in Gegenſatz zur Zeit. Die Stellung des Weiſen innerhalb unſerer Kultur muß uns deshalb ſchon faſt als undurchführbar erſcheinen, weil heute nur deſſen Wert etwas gilt, der äußerlich beſitzend und mächtig iſt, oder wer bereits einen großen Namen hat. Es müßte aber angeſtrebt werden, daß auch deſſen Wort und Einſicht gilt, der innerlich etwas iſt, etwas bedeutet, ſei er ſelbſt äußerlich beſitzlos, und daß der Gehör findet, der wirklich etwas zur Sache zu ſagen hat, unbeſchadet ſeines großen oder kleinen Namens. Und das ſcheint heute unerreichbar, auf Grund der vorherrſchenden Korruption und Urteilsloſigkeit.

Was das angegebene Thema betrifft: Zurück zu den Dingen, ſo ſcheint mir darin einer der unterſten, elementarſten Punkte zu liegen, auf den hingewieſen werden muß,

um zu neuer Sinngebung, zu neuer Geſundheit, Klarheit, Wahrheit und Reinheit zu kommen.

Wo liegt der Grund für unſer ergebnisloſes Suchen nach Qualitäten in der Literatur und Kunſt von heute? Weshalb laſſen ſich die meiſten Bücher auf ein Drittel ihres Inhaltes zuſammenſtreichen, ohne dadurch weſentlich zu verlieren?

Die Kunſt des Wortes ſucht Seeliſches oder Gegenſtändliches zu geſtalten. Sie nimmt irgendetwas zum Inhalt, um formend einen Gehalt daraus zu entwickeln. Wir ſprechen dann von größter Qualität, wenn der Inhalt mit ſtärkſter Formkraft zu Gehalt geworden iſt. Daß dies nur ſelten der Fall iſt, liegt entweder an mangelnder Formkraft, die nicht allen Gehalt ſichtbar gemacht hat, oder von vornherein an mangelnder Beobachtung, die dem Formenden Elemente zuträgt. Das letzte ſcheint mir für unſere Zeit zuzutreffen. Dieſer Mangel läßt ſo viele Werke entſtehen, die außerhalb gegenſtändlicher Formgebung liegen. Das ſind auf der einen Seite die Bücher der Unterhaltungsſchriftſteller, die in großer Menge ihre Werke vom Stapel laſſen können, weil ſie immer mit denſelben konventionellen Stimmungsmitteln und Schablonen arbeiten. Alle dieſe Bücher zeichnen ſich dadurch aus, daß man ſeitenlang nur einige Sätze zu leſen braucht und nichts verloren hat, außerdem könnte das meiſte in dem Buche auch ganz anders geſagt werden, als es geſagt iſt, weil es eben nur allgemein über die Gegenſtände hinfährt und mit hergezählten Scheidemünzen die gewöhnlichen Stimmungen erzeugt. So kann jeder das hineinleſen, was ihm beliebt; wenn er die Spannung ausgelutſcht hat, legt er es beiſeite — und das Volk ſagt ſogar, es ſei genau wie im Leben.

Andrerſeits die Werke expreſſioniſtiſcher Literatur. Man trifft nicht alles, wenn man ſo ſcheidet: Entweder ſind ſie mehr Tendenz als Kunſt, oder ſie nehmen etwas ſo Abſonderliches zum Gegenſtand der Darſtellung, daß eigentlich nur der Dichter ſelbſt ſeine Phantaſien und Grotesken bis zum äußerſten durchfühlt; aber man trifft ſo die Hauptpunkte bei dieſer Trennung. Dieſer zweite Punkt bildet ſo das Gegenſtück oder den andern Pol zur Unterhaltungslektüre. Kurt Glaſer ſpricht irgendwo launig vom ſüßen und vom ſauern Kitſch. In der Unterhaltungslektüre, in der das meiſte ebenſogut anders ſein könnte, als es iſt, und die noch dazu ſchlecht geformt iſt, fühlt man ſich gelangweilt, weil ſie nichts gibt. Die expreſſioniſtiſchen Abſonderlichkeiten heben oft jeglichen Kontakt auf, weil man ſich unter dem Geſagten nichts vorſtellen kann, weil es Unſinn iſt, oder weil auch noch die Sprachzerquetſchung das Verſtändnis erſchwert. Es iſt unverſtändlich, weshalb die Machwerke eines Kurt Schwitters ſolche Verbreitung finden. Iſt dieſe Spekulation nicht offenſichtlich? oder leiden die meiſten an Urteilsloſigkeit?

Es iſt leicht, Romane in allgemeinen Redensarten und Sprachwendungen abzufaſſen, die gang und gäbe ſind. Es iſt ſchwer, die Gegenſtände und Dinge, die man zum Ausgangsobjekt eines Werkes nimmt, genau und richtig zu beobachten und ſie formend ſo zu geſtalten, daß jedes Wort, jeder Satz mit Gehalt geſchwängert wird. Am ſchwerſten jedoch Phantaſiewerte zu formen und zwar ſo zu formen, daß ſie packen und mitreißen, dazu bedarf es einer vollen und quellenden Phantaſie und ſtarker Geſtaltungskräfte, irgendein vorüberziehender Traum tut es nicht.

Um konkrete Beiſpiele zu bringen: Jeder kennt die lyriſchen Frühlingsergüſſe der Zeitungen, mit denen ſie die Ankunft des Lenzes melden und überallhin den üblichen Blütenſchnee verbreiten. Natürlich nichts leichter als das, weil dieſe Berichterſtatter nie genau geſehen haben. Als Beobachtungsbeiſpiel etwa: Wenn im Vorfrühling

ſich die nackten, kahlen Formen der Ulmenäſte mit Blüten dunkelſchattig und durchbrochen füllen, die in der Nähe roſtig braun und voll gepudert ganz kurz und ſparrig an den Äſten ſteh'n. Wenn Pappeln ihren Knoſpen die Blütenpaſte gelb und friſch entdrücken, bis ſie ſich leicht nach unten hängend krümmt; die Erlen ihre Blütenähren in ſchwarze Tupfen ſprengen, darunter gelb der Staub entquillt. Die Haſelnuß, ihr gleich, gelb, hängend, überdacht in Ähren unter kleinen Zäpfchen den Blütenſtaub dem Winde ſchaukelnd läßt, der ihn zum Stempelpinſel trägt, der rot im Saft geſpreizt den kleinen grünen Knoſpen hier und dort entſpringt, uſw. — Oder um zwei Neuerſcheinungen der letzten Zeit zu vergleichen: Gerhart Hauptmann: Der Ketzer von Soana, und Thomas Mann: Herr und Hund. Das Buch von Hauptmann gibt im abgewogenen, ausgeglichenen Erzählerſtil eine Stimmungsſchilderung, die nach der Lektüre zu einer großen Geſamtſtimmung zuſammenſchmilzt. Schon das zweitmalige Leſen des Buches läßt die Anteilnahme erlahmen, weil die vorhandene Spannung auf den Endausgang fortfällt. Außerdem erweiſen ſich viele Seiten nur als Stimmungsmalereien, die nach dem Leſen zu einem Stimmungsgehalt zuſammenfallen, ebenſo entbehren bei genauerem Hinſehen verſchiedene örtliche Schilderungen plaſtiſcher Deutlichkeit und Gegenſtändlichkeit, weil ihnen äußere oder innere Fülle des Erlebniſſes fehlt, weshalb ſie Allgemeinheiten der Phantaſie bleiben.

Wie anders dagegen das Buch von Thomas Mann: Hier iſt eine Fülle, ja Überfülle des Gegenſtändlichen und Lebendigen, des genau Geſchauten zum Ausgangspunkt der künſtleriſchen Geſtaltung genommen. Jede neue Lektüre führt auf neue Feinheiten der Darſtellung und des Gehaltes. Dieſes Buch wird nie „langweilig", weil es nicht aus leeren Allgemeinheiten beſteht, ſondern gefüllt iſt mit geſtalteten Beſonderheiten und Gegenſtändlichkeiten. Es erzeugt gegenſtändliche Anſchaulichkeit, und die wird wie die Dinge ſelbſt nie langweilig, ſondern reißt immer zu neuem Intereſſe. Vor allem enthält ſich das Buch aller leer gewordenen Worte, wie wir ſie heute im Umkreis der Äſthetik und des Geſchmackes benutzen, es verwendet überall nur genau treffende, zielende Ausdrücke, die eben die Beſonderheit, die geſagt werden ſoll, bis zur Tiefe erſchöpft. Wenn man Thomas Mann vorwirft, er halte ſich immer nur peinlich an äußerliche Modelle, ſo vergißt man, daß ohne äußere und innere Modelle, d. h. Beobachtungen und Bauſteine, nur leere Allgemeinheiten entſtehen können. Hat der Formende dieſe Elemente, ſo hängt es wiederum von ihm ab, von ſeinem menſchlichen Umfange und ſeiner Formkraft, etwas daraus zu machen. Die größten Künſtler und Dichter haben durchweg das Alltäglichſte und das allgemein bekannte Seelengut zum Gegenſtand ihrer künſtleriſchen Geſtaltung genommen. Nur, ſie haben genau geſehen, tief empfunden und alles ausgeſchöpft, was die Gegenſtände boten. So können immerhin die meiſten Menſchen dieſe Werke verſtehen und nachempfinden, wenn auch nach ihrer Eigenart in gradueller Abſtufung. Wogegen Kunſt und Literatur heute zu abſtrakteſtem Subjektivismus neigen, weil ſie nicht von den Dingen ſelbſt ausgehen, ſondern von ſelbſtherrlichen Viſionen und Gefühlen über die Dinge hinweg. Wie das in der Kunſt zu einem Zirkel des künſtleriſchen Subjektivismus führt, habe ich in einem Aufſatz: Nüchterne Gedanken zum Expreſſionismus anzudeuten verſucht. (Erſcheint in Kürze in der „Kunſt für Alle", München.)

Ähnlich liegen die Dinge in der Literatur über moderne Kunſt. Es bleibt perſönliche Gefühlsſache, ob man es ablehnt, über Kunſt zu ſchreiben oder anerkennt. Weil die neuere Kunſt ſo unzugänglich und undeutbar iſt, macht ſich eben überall das Be-

ſtreben erkennbar, dieſer Kunſt irgendwie mit Worten nahe zu kommen. Wenn auch die Mehrzahl dieſer Bücher lyriſche Gefühlsbekenntniſſe ſind, wollen ſie doch alle irgendwie Einführung ſein, viele tragen ſogar dieſen Titel. Aber man muß ſich nur einmal umhören, wer darnach greift, iſt nach der Lektüre gewöhnlich ebenſo klug wie zuvor, weil die Bücher ſich nicht an die Dinge, das Kunſtwerk ſelbſt, halten, ſondern nur Gefühlsergüſſe geben. Mögen noch ſo viele Abbildungen in dieſen Büchern enthalten ſein, die meiſten kommen mit keinem Wort auf dieſe Bilder zu ſprechen. Man mag wiederum ſagen: man darf dieſe Werke nicht anfaſſen, man darf ihnen nicht analytiſch zu Leibe gehen. Dann bleibt man eben wieder in dem geſchloſſenen Gefühlszirkel, der für alle anderen leer iſt. Um aber wirklich Einführungen zu geben, muß man die Dinge anfaſſen, denn ſie ſind es doch, woran ſich jeder Betrachter eines Kunſtwerkes halten muß. Wenn man z. B. über Franz Marc ſpricht, ſein Wort anführt, er habe die Tiere ſo darſtellen wollen, wie ſie ſich ſelbſt empfinden, und dies nur gefühlsmäßig variiert, wird wahrſcheinlich jeder Außenſtehende nichts daraus entnehmen können. Um eine Einführung zu geben, iſt es vielmehr nötig, zu zeigen, wie Marc das erreicht hat, oder verſucht hat zu erreichen, d. h. man muß auf ſeine Darſtellungsmittel zu ſprechen kommen, auf die beſondere ſeeliſche Intenſität ſeiner Linie, auf ſeine Farben, die den natürlichen widerſprechen, auf ſeine Raumeinteilung, ſeine Bildausſchnitte. Von all dem findet man leider nichts, und zwar, weil immer „viel zu weit oben angefangen wird“ nach einem Wort von Hans von Marées.

Das konkrete, ſtarke, elementare Erfaſſen der Dinge und Gegenſtände kann uns wieder zu neuer Klarheit und Geordnetheit führen. Und vielleicht iſt ſchon mehr von dieſer Klarheit und kosmiſchen Ordnung vorhanden, als man ſieht, ſie iſt nur noch von chaotiſchen Wolken und Skeptizismus überall verdeckt und verſchleiert. Vielleicht ſind das die eigentlichen Stillen im Lande, von denen man hier und dort hört, die aber vorläufig vor Tagesgeſchwätz überhört werden, oder von ſkeptiſcher, überheblicher Untergangsphiloſophie überlagert ſind. Robert Reym

Neuland Wir heutigen Menſchen leben in einem Chaos. Eine alte Kultur iſt zuſammengebrochen, altgewohnte Wertungen gelten nicht mehr — und noch ſehen wir nicht ab, wie das Neue ſich geſtalten will und welcher Art es ſein wird.

In der Politik wie im Wirtſchaftsleben, in wiſſenſchaftlichen, philoſophiſchen und künſtleriſchen Arbeitsgebieten fühlt man taſtend vorwärts — es iſt eine Zeit der Proviſorien, der Verſuche.

Wohl am einſchneidendſten iſt in einer ſolchen Sturm- und Drangperiode eines Volkes der Mangel einer herrſchenden Weltanſchauung, die, dem Entwicklungsgrad der Menſchheit entſprechend, eine Richtſchnur abgäbe für das ſittliche Verhalten. Sie iſt als Grundlage eines Neuaufbaues unbedingt notwendig — notwendig beſonders in einer Zeit, in der für die meiſten die Religionen die Beweiskraft ihrer Lebenslehren durch religiöſe Begründung eingebüßt haben, und doch das metaphyſiſche Bedürfnis ungeheuer groß iſt nach all dem ſchweren Erleben, das den Menſchen gewaltſam hinausweiſt über die Dinge dieſer Welt auf Zukünftiges.

Obgleich alles nach ihr dürſtet, haben wir dieſe notwendige Weltanſchauung und Lebenslehre nicht! Und wenn wir fragen, woher es kommt, daß die Kulturvölker — inſonderheit wir Deutſchen, das Volk der Dichter und Denker — keinen ſynthe-

tiſchen Kopf aufweiſen, der das Einzelwiſſen zum Weltwiſſen zuſammenſchweißt, ſo zeigt es ſich, daß bereits in den wiſſenſchaftlichen Diſziplinen die Hemmungen verborgen liegen, die das Entſtehen eines folgerichtigen Weltbildes hindern.

Einzelne Wiſſensgebiete nämlich ſind teils auf Irrwege geraten, teils haben ſie ſich in Sackgaſſen verrannt, teils liegt ihr Tatſachenmaterial unausgebeutet da, und all dies verwickelt den ſich auf ihre Ergebniſſe ſtützenden Philoſophen in Widerſprüche und hindert eine ſinngemäße Verknüpfung und philoſophiſche Auswertung.

Daher iſt es notwendig, ehe man verſucht, Sinn und Zweck des Daſeins neu zu erfaſſen, auf die wiſſenſchaftlichen Grundlagen der Welterkenntnis zurückzugehen, und dieſe erſt einer kritiſchen Prüfung zu unterziehen, um an den Punkten, an denen ſie abirren, neu einzuſetzen. Solcher Art wird man ſich mit der Energetik, der Biologie, Pſychologie, dem Urſachproblem u. a. m. zu beſchäftigen haben. Eine Zuſammenfaſſung und ein Überblick über das ſo gewonnene Ganze muß dann zeigen, ob die Ergebniſſe nunmehr geeignet ſind, als Grundlage für ein folgerichtig aufgebautes Weltbild zu dienen und eine Lebenslehre zu begründen, die dem ſittlichen Empfinden des hochſtehenden Menſchen entſpricht.

Etwas derartiges verſucht das ſoeben bei Otto Wigand-Leipzig erſchienene Buch „Neuland", Umriſſe eines Weltbildes, von L. J. Reichenau.

Der Inhalt beſchäftigt ſich mit folgenden Problemen: Die Grenzen und der Gewißheitswert der Erkenntnis. — Energie, Materie und Subſtanz. — Sein und Wirken im Weltall. — Leben und Tod. — Zweck und Ziel im Weltgeſchehen? — Jenſeits. Gut und Böſe. — Von der Freiheit des Willens.

Da es nicht möglich iſt, in der Kürze dieſer Zeilen den Inhalt des Ganzen auch nur anzudeuten, ſo ſei nur erwähnt, daß z. B. in Aufſatz 4 „Leben und Tod" eine vollſtändig neue Erklärung der Lebensvorgänge gegeben wird. Hier tappen wir vornehmlich im Dunkeln; der Wiſſenſchaftler vermeidet zumeiſt jede Äußerung darüber, was eigentlich das Lebenhervorbringende iſt und die Beſonderheit der Lebensvorgänge erzeugt, — oder es werden ganz unwahrſcheinliche Hypotheſen darüber aufgeſtellt, die zumeiſt, als wiſſenſchaftlich nicht genügend begründet, abgelehnt werden müſſen. — Dieſer Aufſatz verſucht nun — ausgehend von den ſinnlich wahrnehmbaren Tatſachen — dem Problem des Lebens bis an ſeine Wurzeln nachzuſpüren — und glaubt dieſe gefunden zu haben!

Es wird vorerſt eine Entwicklungslinie des wirkenden Seins ſchon in der anorganiſchen Natur aufgezeigt, für die das periodiſche Syſtem der Elemente Hinweiſe liefert. Anknüpfend an Umbildungen und Entwicklungsreihen der elementaren Stoffe wird eine Fortſetzung dieſer Entwicklung der Elemente aufgedeckt, die ſie über die Stufe des anorganiſchen hinausführt. Die entwickelteſten anorganiſchen Elemente bilden ſich zu organiſchen um, die dann Verbindungen mit anorganiſchen eingehen, und ſo das Werden und die Lebensbetätigung der Lebeweſen veranlaſſen. Daß wir dieſe „organiſchen Elementarbeſtandteile" ſinnlich nicht wahrnehmen, liegt daran, daß ſie als einzelne mit andersartigen Verbindungen eingehen. Aber wir erkennen ſie durch ihren beſtimmenden Einfluß auf die Wirkſamkeit der anorganiſchen Beſtandteile einer Verbindung — da ſie deren für die Lebensvorgänge geeignete Wirkſamkeit veranlaſſen.

Es wird gezeigt, wie ſich dieſe organiſchen „Einheiten" aus einfachen Anfängen, in denen ſie nur geringfügige Unterſchiede mit anorganiſchen aufweiſen, mehr und mehr vervollkommnen, um ſchließlich die bedeutſamen Fähigkeiten zu erlangen, die

es ihnen ermöglichen, entwickelte lebende Verbindungen, wie höhere Tiere und Menſchen, aufzubauen. Es wird gezeigt, wie ſich auf Grund dieſer Annahmen die Vorgänge in den Organismen, ihre Selbſtzweckmäßigkeit, die Anpaſſungserſcheinungen, das Eintreten des Todes uſw. auf die einfachſte, natürlichſte Weiſe erklären laſſen.

Dieſe zwangloſe Aufklärung aller, auch der kompliziertеſten Lebensprobleme, wie etwa das der Willensfreiheit, die ſich von den hier vertretenen Geſichtspunkten aus geben läßt, bildet die ſtärkſten Stützpunkte für dieſe Theorien, indem dieſe dadurch von den verſchiedenſten Seiten Begründung und Beſtätigung finden.

Neue Löſungsmöglichkeiten werden außerdem aufgezeigt in der Energetik, für das immer noch ſo umſtrittene Urſachproblem — ſchließlich wird das Vorhandenſein einer Richtung im geſamten Weltgeſchehen aufgedeckt, die uns zeigt, daß es ein beſtimmtes Ziel hat und welcher Art dieſes iſt. Auf Grund dieſer Feſtſtellungen, unter Hinzuziehung der Ergebniſſe aus allen Wiſſensgebieten, läßt ſich nunmehr ein folgerichtiges Weltbild aufbauen — das zu einer wiſſenſchaftlich begründeten Lebenslehre führt.

Das Buch gibt, wie geſagt, nur Umriſſe. Vieles erfordert noch der weiteren Ausarbeitung und Ausgeſtaltung im einzelnen, die hier nicht gegeben wurde, um die Hauptſachen und den Überblick über das Ganze nicht zu verdunkeln. Anderes bedarf noch der Nachprüfung durch experimentelle Forſchung, und ſoll für dieſe als Richtlinie und Arbeitshypotheſe dienen.

Somit wäre zu wünſchen, daß recht viele der geiſtig Intereſſierten dieſe Gedankengänge kennenlernten, um zu helfen, ſie weiter zu vervollſtändigen und zu vertiefen.

Ein Gebiet, auf dem uns auch in dieſen ſchweren Zeiten der Fortſchritt nicht verwehrt werden kann! Selbſtanzeige

Oſtdeutſche Monatshefte Carl Lange, der einſt als Herausgeber der Borkumer Kriegszeitung viel Liebe geſät, Dank geerntet und viel Freunde erworben hat, ſtellte ſeine edle Kraft jetzt in den Dienſt der Idee: durch eine oſtdeutſche Monatsſchrift für Kunſt und Geiſtesleben die abgetrennten oſtdeutſchen Gebiete (Schleſien, Poſen und Pommerellen, den Freiſtaat Danzig, Oſtpreußen, das Memeler Land; auch das baltiſche Deutſchtum wird eingeſchloſſen!) in ihrem geiſtigen Leben zu einen, zu kräftigen und innig mit dem Reiche zu verbinden. Nicht nur die Oſtdeutſchen, ſondern vor allem auch die Reichsdeutſchen ſollen ſie leſen; ſie ſollen wiſſen, was da draußen erlitten, gekämpft wird; was ſchaffend ringt, was heimlich Schönheit blüht; ſie ſollen wiſſen, was dieſe Lande dem Deutſchtum bedeuten. Des Herausgebers klare, vornehme, geſunde und ſeelentiefe Art bürgt für den Wert des Unternehmens. Es bringt viel des Guten und Bedeutenden und nicht nur aus der neuen Zeit, ſondern auch aus der alten. Und das iſt ſehr dankenswert, daß der Herausgeber aus großen Vergangenheiten die edlen poſitiven Kräfte herausholt, die Deutſchland groß gemacht haben. Sie werden uns auch heute nicht verlaſſen. Im Grunde ſind es dieſe Kräfte, nach denen es uns verlangt, wenn wir ſolch eine Zeitſchrift leſen: Die bauenden, die einſt, wenn Deutſchland in einer neuen geſunden Kraft blühen und ſchaffen wird, den Menſchen, die dann mit Staunen, Grauen und Ehrfurcht auf unſere ringenden Tage zurückſchauen, entgegenleuchten werden als die, die damals die rettenden waren! aus denen die neue Zeit ſich aufbaute! Wenn der Herausgeber das bedenkt, wird er vielleicht noch ein wenig mutiger werden in bezug auf die Stimmen der neuen Zeit. Er bringt

noch ſo viel Äſthetiſches aus einer Zeit, die jetzt verſinkt! Unſere Lüfte aber ſind doch durchrauſcht von fordernden prophetiſchen Stimmen! Hier im Reich gewiß! Es wird auch im leidenden Oſtdeutſchland nicht anders ſein. Er ſoll den Mut zu ihnen faſſen! — Politik vermeidet er und das iſt gut. Hier aber handelt es ſich nicht um Politik, ſondern um geiſtige Führerkraft! — Sehr fruchtbar iſt der Gedanke des Herausgebers, Sonderhefte zu veranſtalten, die ein abgegrenztes Gebiet geſchloſſen behandeln. Eine ganz beſonders wertvolle Gabe iſt das Danziger Heft. Und nicht nur wegen der wahrhaft poeſievollen und ſtimmungsreichen Schilderungen des wunderſchönen alten Danzig, ſondern auch wegen der neuen poetiſchen Stimmen darin mit ihrem reinen, ſeelentiefen Klang. Sehr erfreulich iſt, daß er nicht davor zurückſchreckt, ganz neuen Dichtern an das Licht der Öffentlichkeit zu helfen; und was er da von Gertrud Liebiſch, der Oſtpreußin, bringt, iſt ein ſehr bedeutender Gewinn. Nur der Ton, in dem der Bearbeiter Rudnig es tut, ſcheint mir verfehlt: einen echten Dichter, der in der Stille geſchaffen, der Öffentlichkeit vorzuſtellen, iſt ein Dienſt an der Öffentlichkeit, nicht an dem Dichter! Sie empfängt, ſie wird bereichert. Er aber — ſeinem ſtillen reinen weihevollen Schaffensglück kann der laute Lärm des Beifalls nichts hinzufügen. — Alles in allem iſt die Zeitſchrift ſehr warm zu empfehlen. Das Heft koſtet 3,20 M, der Verlag iſt: Oſtdeutſche Monatshefte, Danzig.

Gertrud Prellwitz

Der Bildner. Gedichte von Victor Meyer-Eckhardt*

Zu keiner Zeit hat ſo wie in unſerer der Lärm derer die Straßen erfüllt, die unter dem Namen des Dichters nur Ausdruck oder Ausgeburt einer Zeitſtrömung ſind und mit ihrer Zeit vergehen. Hören wir heute von dieſem Typus krampfiges Schreien als Ausdruck der nun allenthalben fühlbar gewordenen Leere und Ohnmacht, ſo können wir das als ehrlich, aber nicht als erfreulich und fruchtbar anerkennen. Abſeits von dem Getöſe aber ragen in deſto einſamerer Größe die ein, zwei wahren Meiſter, die währenddeſſen das ewige Feuer zu hüten und zu nähren berufen ſind, bis der große erneuende Frühling kommt, der

nur die Form, die immer ſchön auf Erden:
gewachſnen Wald — mit ſeinen Blüten krönt.

Ein Bote und Bürge ſolchen Lenzes iſt „Der Bildner", und ein köſtliches Wunder iſt es, daß das Buch in unſerer Zeit erſcheint, ein köſtlicheres noch dies, daß der Menſch, der es ſchuf, ſo ganz und heil in aller Not und Wirrnis unſerer Tage bewahrt blieb, obgleich ſie ihn mehr bedrängt, bedroht und erſchüttert hat als die meiſten anderen. Und ſo vermag er, wie ſelten einer, den Ringenden dieſer dunklen Tage „den verſöhnenden Geſang" zu ſingen; darf er doch dem ewigen Vater danken:

An den Abenden von allen Tagen
darf ich immer wieder: „dies iſt Sinn"
der getreuen Seele lächelnd ſagen —
denn du liebſt mich, ſeit ich bin.

Den Namen dieſes Buches nehme man in engerem oder weiterem Sinn, in jedem Falle wird man den freudigen Stolz, mit dem das Werk getauft ward, auf allen Blättern gerechtfertigt finden. Hier iſt endlich wieder ein Menſch, dem Dichten Bilden heißt, und die Fülle unvergeßbarer Bilder und vollendeter Gebilde vom Prolog an bis zur letzten Seite ließe ſich hier nicht aufzählen. Erſtaunlich iſt auch der Reichtum an Klängen und Rhythmen vom ſchlichten Abendlied:

* Eugen Diederichs Verlag, Jena.

Ach mein Haupt iſt müde,
laß es endlich nun
mit verſchloſſnem Lide
dir am Herzen ruhn.

Lege deine Arme
drum wie einen Kranz,
daß das Blut, das warme,
mich umfließe ganz . . .

bis zu den entrückten Terzinen der „Heimſuchung“. Wir finden Elegien von klaſſiſcher Schönheit und Tiefe wie „Die Zypreſſe“ und dann wieder eine Reihe echter Choräle, aus der gleichen Inbrunſt frommen Erlebens emporgeſungen, der auch die Hymnen an Phoibos Apollon und Eros entſpringen. Wir ſehen in dem Abſchnitt „Der Spiegel“ ewige mythiſche Geſtalten von einer neuen Seele neu geſchaut und wiedergeboren: Moſes, Alkmene, An Jeſus Chriſtus, Triſtans und Iſots Meerfahrt u. v. a. Und wir ſehen einen Liebenden, der höchſte Augenblicke perſönlichen und einmaligen Erlebens in glühendem Verewigungstriebe für alle Zeit feſtzuhalten vermag.

Aus dem Geſagten läßt ſich wohl ſchon erahnen, wie nun das „Bilden“ dieſes Menſchen die Grenzen des nur künſtleriſchen Schaffens überſchreitet. Wie in den Tagen des Sympoſions ſind auch heute die Diener des Apollon und des Eros zugleich die wahren Menſchenbildner und Lebensgeſtalter. Schon durch ihr bloßes vor-bildliches Sein. Und nicht minder durch die Art, wie ſich dieſes Sein, unbeirrbar und ſelbſtgetreu in allen Wirrungen und Lockungen, entwirkt und auslebt. So offenbart ſich hinter allem Glanz und Wohllaut dieſer Strophen ein Menſch, dem jeder Tag zu einem Stück Ewigkeit wird, der im einfachſten wie im höchſten Geſchehen der Natur und des menſchlichen Daſeins immer neue Schönheit ſchaut, der ſich ganz von göttlicher Kraft erfüllt und geführt weiß und dem alle Leiden und alle Wonnen des Leibes wie des Geiſtes nur Enthüllungen und Berührungen der göttlichen Gnade ſind.

Wilhelm Willige

Gedanken zur Zeit

Ein Brief aus einer kommuniſtiſchen Siedlung.

Meine liebe, gute Tante! Ich möchte ſo gerne mal zu Dir kommen und mir ganz allein von Dir erzählen laſſen. Weißt Du wovon? Von den Menſchen, wie ſie früher als Du Kind und junges Mädchen warſt, gelebt haben. —

Ich würde jetzt noch viel beſſer zuhören als früher. Weißt Du, ſo einige Menſchen verſuchen ja jetzt mit viel Aufwand von Kraft und Bewußtſein ſo zu leben, wie Deine Menſchen, von denen Du mir immer erzählt haſt, ganz von ſelbſt und ſelbſtverſtändlich gelebt haben, ganz ohne Eigennutz, ſo recht zuliebe dem Nächſten. Ach wie gerne hörte ich jetzt, wie hilfreich Großvater und Großmutter immer geweſen. Wie oft haſt Du erzählt von Nachbarn und Freunden und ganz Fremden und haſt geſagt, „wir waren alle wie eine Familie“ oder „wir taten alles, was wir uns von den Augen abſehen konnten“ „und ohne Hinterge danken“. — Sieh mal, bei den Menſchen jetzt, die verſuchen, wieder ſo zu ſein, guckt noch immer der Pferdefuß irgendwo heraus; ſie ſind nicht echt, weil ſie bewußt und mit Abſicht ſich gutmachen wollen. Sie *ſind* es nicht, ſie tun es aus irgendeinem Grunde.

Gerne, gerne möchte ich mit Dir darüber ſprechen können und vergleichen das alte Zuſammengehörigkeitsgefühl und das neue Gemeinſchaftsgefühl. Das alte Zuſammengehörigkeitsgefühl ſchloß die Menſchen ſo aneinander, daß ſie größte Achtung vor den beſonderen Rechten und Pflichten der Familie hatten. Das neue Gemeinſchaftsleben reißt die Familienbande herunter als einengend und hindernd in der perſönlichen Freiheit. — Verzeih, liebes Großchen, da komme ich wahrhaftig mit Dir ins Philoſophieren.

Deine Tea.

Kulturpolitiſcher Arbeitsbericht

Zur jungſozialiſtiſchen Bewegung

Zu dem Bericht im letzten Tatheft ſchreibt ein Mitglied der Bewegung:

„Es iſt nicht ganz richtig, die „freie proletariſche Jugend“ zur jungſozialiſtiſchen Jugendbewegung zu zählen. Sie iſt eine Abſplitterung von der „Arbeiterjugend“, die es nur in Hamburg gibt. Man nennt ſie die Freideutſchen, die Problematiker in der Arbeiterjugend. Sie wollen auch mit uns nicht gern etwas zu tun haben. Wir gehören vielleicht zuſammen, wenigſtens iſt die Quelle die gleiche, und nur das Bewußtſein, geleitet von Voreingenommenheit, Tradition und ſcheinbarer Gegenſätzlichkeit, die ſich aus der Unzulänglichkeit des Ausdruckes ergibt, haben hier, wie ja in den meiſten Fällen, das Neben- und Gegeneinander ermöglicht. Zudem wollen ſie Jugend (in dem bei uns bräuchlichen Sinne der 14—18jährigen) umfaſſen, während wir uns auf die älteren, durchweg 18—26jährigen ſtützen. Das ergibt allerdings nur eine Unterſchiedlichkeit in den Aufgaben, der Weite des Geſichtsfeldes, nicht aber des Weſens. Wir ſtellen uns auch bewußt in die S. P. D. hinein, ohne damit eine Unterordnung auszudrücken. Wir denken über die Partei, wie Chriſtus über den Kaiſer, gib der Partei, was ihr gehört.“ — Dem Zeitſchriftenverzeichnis iſt noch nachzufügen: Der „Jungſozialiſt“, Blätter der Hamburger Gruppe, „Die Flamme“, Rundſchreiben der Hannoveraner Jungſozialiſten, Ernſt Tronnier, Hannover, Liſterſtr. 32, „Arbeiter-Bildung“, herausgegeben vom Zentralbildungsausſchuß der S. P. D. (Berlin SW 68, Lindenſtr. 3) mit „Tribüne der Jugend“.

E. D.

Südmärkiſcher Jugendtag in Klagenfurt und Frauenburg

In der Pfingſtwoche ward bei der Schutzbundtagung in Klagenfurt viel wertvolle Arbeit für das Deutſchtum der Grenzländer und zur Aufrichtung einer wahren deutſchen Volksgemeinſchaft über die Staatsgrenzen hinaus von vaterlandsliebenden Männern aller Parteien und Konfeſſionen geleiſtet. Wertvoller aber, verheißungsvoller noch als dieſe zielbewußte Arbeit der Älteren war für mein Gefühl das Zuſammentreffen, Zuſammenfinden deutſcher Jugend aus allen Gauen des deutſchen Sprachgebietes: Aus Nordſchleswig und Memelpreußen, von Rhein, Spree und Donau, aus den Sudeten- und Alpenländern. Sie alle hatten ſich eingefunden, ohne beſondere Einladung zu irgendeiner Tagung, einer hatte es dem andern geſagt: Pfingſten treffen wir uns drunten im Kärntneriſchen bei Klagenfurt, und wenn die Alten hinter verſchloſſenen Türen „tagen“, wollen wir uns draußen am Wörther See tummeln und unſerer Jugend freuen! —

Ich ſehe ſie noch, dieſe Jugend, wie ſie am Pfingſtſonnabend mit einigen zwanzig Fähndlein und mit Liedern und Heilrufen durch die ſtaunenden Straßen Klagenfurts hinauf zum Kreuzberg zog, und droben, im Kreiſe gelagert, den heimattreuen Worten Victor Gerambs (des Leiters des Grazer heimatkundlichen Muſeums) lauſchte. Und als der neunzehnjährige Urſin-Innsbruck ſie alle willkommen hieß und das mutige Bekenntnis hinausſchmetterte: „Laßt die Schreiberſeelen vom Untergange des Abendlandes fabeln; wir deutſche Jugend laſſen Deutſchland nicht untergehen!“ — da ward mir gar heiß ums Herz und ich hätte es hinausjubeln mögen: Jugend, hab Dank für dieſes tapfere Troſtwort in bitterernſter Schickſalsſtunde! Und da ward es mir bewußt: hier, in den Herzen dieſer Jugend, wird das neue Reich aufgerichtet, das größer und ſtolzer und freier ſein wird als das alte, das in Trümmer ſank, weil es nur ein Staat war und große Teile deutſchen Volkstums außerhalb ſeiner Grenzen gelaſſen hatte. Das neue Reich wird mehr ſein als ein Staat, wird eine Volksgemeinſchaft ſein, die der Staatsgrenzen ſpottet und nicht in papiernen Paragraphen, ſondern in den lebendigen Herzen

der Volksgenossen verankert sein und alle Deutschen ohne Unterscheidung der Parteien und Stände und Bekenntnisse umfassen wird! Und sie wird nur geschaffen werden können von dieser Jugend, die noch durch keine Partei-, Standes- und Bekenntnisschranken gehemmt ist in ihrem Fühlen und in ihrer Sehnsucht nach der neuen Gemeinschaft, nach diesem herrlicheren, neuen Reiche. Was Martin Völkel*, diese stärkste Persönlichkeit der heutigen Jugendbewegung, einige Tage später in Graz bei der vom Verein deutscher Studenten einberufenen Jugendversammlung mit der Begeisterung eines Sehers verkündete, das stand damals, am Abend jenes Pfingstsonnabends, bereits mit leuchtender Klarheit vor meiner Seele. — —

In den nächsten zwei Tagen zerflatterten die zwanzig Fähndlein der Achtbundert hierhin und dorthin, und die Meinungen über das, was nötig und nützlich sei, zersplitterten sich bei den Führerbesprechungen der einzelnen Gruppen. Es kam kein einheitlicher, alle innerlich einender Beschluß zustande. Vielmehr ward der „Südmärkischen Jugendgemeinschaft" das Grablied gesungen, ehe sie noch so recht das Licht der Welt erblickt hatte. Beim großen Feuer am Pfingstsonntag fanden sich dann die meisten wieder zusammen. Aber das innere Band fehlte, das sie alle hätte einen sollen, und Martin Völkel feierte mit seiner Schar und den übrigen Pfadfindern abseits der großen Menge, die an diesem Abend führerlos erschien. Die Lieder und Nationaltänze der anwesenden schwedischen Studenten und Studentinnen brachten einen nordisch-herben Einschlag in die Feierstimmung.

Zwei Wochen später traf sich ein großer Teil dieser selben Jugend an anderer Stelle wieder: auf der Frauenburg oberhalb Unzmart im Steiermärkischen. Und wieder sprach Ursin, von der Stelle, wo vor ihm der Dorfpfarrer die leider vom Unwetter gestörte Feldmesse gelesen hatte (während der die Grazer Wandervögel geistliche Lieder mit Lautenbegleitung vortrugen). Diesmal weniger wuchtig und zuversichtlich, wie mir schien, aber dennoch sofort das innere Band knüpfend. Und dieses — das war der große, tröstliche Unterschied zum Klagenfurter Treffen —, zerriß diesmal nicht wieder. Wenn auch bei der anschließenden Führerbesprechung mancherlei grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über die neuen Wege ihren Ausdruck fanden, das Ziel war für alle das gleiche und stand, als ein Selbstverständliches, „außer Diskussion": Werden und Wachsen zur Volkseinheit, Leben und Wirken für das deutsche Volk. In diesem Wollen fanden sich alle einig und schlossen sich schließlich und endgültig zur „Südmärkischen Jugendgemeinschaft" zusammen, die alle Grenzerjugend von Wien bis Villach und ohne Unterschied der Bünde umfassen und mit der Jugend im Reiche zusammengehen will (Großdeutsche Jugendgemeinschaft). Wertvoll vor allem schien mir das Zusammentreffen und die, grundsätzliche Mißverständnisse aufklärende Aussprache zwischen Jungdeutschen und Freideutschen, Grenzdeutschen und Reichsdeutschen, Wandervögeln und Pfadfindern, Hoch- und Mittelschülern einerseits und Arbeiterjugend anderseits. Sie alle wollen in nationalen Belangen zusammenstehen und zusammengehen und Rat und Mitwirkung gereifter, aber noch jugendlich fühlender Männer nicht ablehnen.

Ihren feierlichen Ausdruck fand diese Gefühls- und Gesinnungsgemeinschaft (die man um des Himmels willen nicht etwa in eine Paragraphenorganisation hineinpressen soll!) am Abend beim lohenden Feuer im Schloßhofe. Taghell widerleuchtete das alte Gemäuer. Mächtig schlugen die Flammen empor zum dunkel

* Seines Zeichens evangelischer Pastor in Karlshorst bei Berlin; der Mitbegründer und Führer („Herzog") der Neupfadfinder, die sich vor einem Jahre endgültig vom Deutschen Pfadfinderkorps absonderten und, bei Ablehnung aller militärisch veräußerlichten Organisation und mit ihrer verinnerlichten Bundidee, der Urform des Wandervogels dem Wesen nach näher stehen als dem D.P.B. — Ihr von Völkel geleitetes Führerorgan ist der bei F. L. Habbel in Augsburg erscheinende „Weiße Ritter".

darüber lagernden Sternenhimmel. Und mächtig hallte aus hunderten von Knabenkehlen der Feuergeſang „Flamme empor!“ Ernſt-entſchloſſen, doch mit weicher Klangfarbe ſeiner jugendlichen Stimme ſprach Fürſtenau zu dem in weitem Kreiſe enggedrängt lagernden Jungvolk, das in dieſer Weiheſtunde wirklich Volk war, das heißt, zur Einheit ward. Und wie er ſpäter dann die Herzen hinlenkte zu der ſeeliſchen Not derjenigen Volksgenoſſen, die von ſolcher Feierſtunde vorläufig noch ausgeſchloſſen ſcheinen, weil ihrer Hände Arbeit unabläſſig für des Lebens Notdurft ſchaffen muß, da ſtieg es zum zweiten Male heiß und dankbar mir zum Herzen und voller Zuverſicht: daß dieſe Jugend den Weg zur Seele des arbeitenden Volkes finden wird, den die alte Generation aus falſcher (ſeeliſcher und ſozialer) Einſtellung heraus nicht finden konnte (und trotz heißer Bemühung der Nachkriegszeit auch künftighin nicht finden wird). Hier am lohenden Feuerſtoße im Schloßhofe des ritterlichen Minneſängers Ulrich v. Liechtenſtein (an deſſen Grabe dieſe Jugend am Nachmittage einen Kranz feierlich niedergelegt hatte), fand dieſer Führer der im „Trutzvolk“ zuſammengeſchloſſenen Arbeiterjugend (beiläufig ein ehemaliger Korpsſtudent der montaniſtiſchen Hochſchule zu Leoben!) die rechten Worte, die richtige ſeeliſche Einſtellung, die einzig uns zur Verſöhnung und Einheit mit dieſen, bei harter körperlicher Arbeit und mannigfachen Entbehrungen und Enttäuſchungen aufgewachſenen und noch immer verbittert und mißtrauiſch abſeitsſtehenden Volksgenoſſen führen kann und muß — wenn anders wir wirklich eine wahre Volksgemeinſchaft (das heißt: zum Volk ſchlechthin) werden wollen, „die in allen ihren einzelnen Gliedern getrieben und belebt ſei durch dieſelbe eine Angelegenheit“. Was hier Fichte, am Ende der erſten ſeiner Reden an die deutſche Nation, als Ziel der „neuen Erziehung“ hinſtellt, iſt, über 100 Jahre ſpäter erſt, durch die Wahrhaftigkeit der Selbſterziehung und das gemeinſame Erleben der vom Wandervogel eingeleiteten Jugendbewegung der letzten fünfzehn Jahre zur Wirklichkeit geworden: hier am lohenden Feuerſtoße lagerten Arbeiterbuben und Hochſchüler, ſchweigend beieinander ſitzend und ſtummergriffen von der Weihe dieſer Feierſtunde, und reichten ſich hierauf, aufgerichtet, die Hände beim Singen des Niederländiſchen Dankgebetes, und ſprangen, zu zweit und zu dritt, über die verglimmenden Gluten, wo einige wenige bis zum grauenden Morgen ausharrten. — —

Am anderen Tage ſprach Victor Geramb im Burghofe der Ruine Steinſchloß zu dieſer Jugend von ſeiner eigenen Jugend Drang und Werdegange. Wie er, als junger Student, die ganze Hohlheit ſeiner Mitzeit und Umgebung ſchaudernd erfühlte, von ihren alkohol- und phraſenreichen „Feſten“ innerlich angewidert wurde. Und wie er, ſeeliſch völlig zuſammengebrochen, hinaus in die Wälder und auf die Firngipfel ſeiner ſteieriſchen Heimat geflüchtet ſei und dort ſpäter in der Wandervogeljugend die rechten, naturhaft lebenden Menſchen erkannt und gefunden hätte, zu der er heute mit dem Gefühle tiefer Dankbarkeit ſprechen dürfe. Er mahnte ſie, treu feſtzuhalten an ihrer Liebe zur Heimat, über die der ſichere Weg zum Volke, zur Volksgemeinſchaft, führe. — Dann bat er den anweſenden Pater Romuald vom Kloſter St. Lambrecht (gleich Geramb ein Urbild volksverwurzelten Menſchentums), einige Volksſagen über das Steinſchloß vorzutragen; und immer wieder mußte der Alte in der Mönchskutte, auf ſtürmiſches Verlangen der Jugend, in ſeiner prächtigen ſteieriſchen Mundart ein neues Geſchichtlein herſagen.

Am Nachmittage hatten die beiden die Bauern der Umgegend nach Marienhof eingeladen, wo ſie vor der dritthalb Stunde andächtig ſchauenden Jugend uralte Volksſpiele (Paradies- und Hirtenſpiele) mit mittelalterlich derbem Text in bäuerlich naiver Weiſe zur Darſtellung brachten und am Schluſſe von dankbarem Jubel dieſer Jugend belohnt wurden, die auch, durch Urſins Mund, den beiden Alten Dank- und Treugelöbnis brachte. —

Am Abend kochten die Horden draußen am offenen Feuer ihre Abendmahlzeit, während die Mädchen in der geräumigen Küche des Pfarrherrn riesige Wassermengen in köstlich duftenden Tee verwandelten. —

Ich saß noch lange bei den Buben am Feuer und nahm schweigenden Abschied. Was ich in diesen Pfingsttagen und Wochen drunten in Kärnten und Steiermark geschaut und erlebt hatte, wird mir unvergeßlich bleiben. Und diese heilige Zuversicht nahm ich mit mir in die Heimat, und sie begleitet mich singend beim Schaffen des Werktags: die Jugend, die solche Feste feiern kann, ist innerlich gesund und stark genug zu tätiger Arbeit im späteren Leben. Und sie wird neues Leben, wird das neue Volksreich heraufführen auf den Trümmern der alten Staaten und einer, allen Anzeichen nach, tatsächlich absterbenden (weil übersättigten) Kultur des Abendlandes.

Ein Heil dieser Jugend!

Freiburg i. Br. Dr. Walther W. Rauer

Ein Volksfest im Bergischen Lande

Der kürzlich ermordete Karl Gareis schreibt einmal von den sogenannten „Geistigen": „Es ist das ‚zum-Volke-Gehen' nicht nur ein Hingeben, es ist auch ein Herausholen". Dieses Wort kam uns so recht zum Bewußtsein bei dem Volksfest im Bergischen Land, das die Volkshochschule Remscheid als Sonnwendfeier veranstaltete. Wer dieses Volksfest miterlebte — hier ist wirklich das heute so stark mißbrauchte Wort „Erleben" am Platze —, der hat erfahren, was das Zusammenwirken von „Geistigen" und „Volk" für ungemeine Werte schaffen kann.

Die Volkshochschule Remscheid ragt über andere dadurch hervor, daß hier wirklich einmal Ernst gemacht worden ist mit dem, was in dem Begriff „Volkshochschule" steckt: eine lebende Gemeinschaft aller — Lebensgemeinschaft. — Den Kern bildet das „Volk", das Proletariat, unabhängig von Parteizugehörigkeit. Man staunt, was hier der geistige Führer, Johannes Resch, Studienrat am Remscheider Lyzeum, „herausgeholt" hat. Daß die Bedeutung dieser Volkshochschule weit über die Grenzen des Bergischen Landes hinaus bekannt und gewürdigt ist, beweist die Tatsache, daß zum Sonnwendfest Freunde weit aus Süddeutschland — Stuttgart und Marburg (Prof. Rade) — und Norddeutschland — Heinrich Vogeler-Worpswede — herbeigeeilt waren, abgesehen von all den Freunden aus Rheinland nnd Westfalen.

Schauplatz des Festes war eine prächtige Bergwiese. Hier herrschte Samstagnachmittag (25. Juni) bei lachendem Sonnenschein reges Leben, ein Leben, wie man es sonst nur von der Jugendbewegung her kennt, nur daß sich hier an den Spielen, Volkstänzen und Gesängen außer den Jungen auch die Alten beteiligten. Man muß die Freude gesehen haben, die aus den sympathischen bergischen Arbeitergesichtern hervorleuchtete, um ermessen zu können: Hier hat jemand verstanden, die Seele des Volkes zu packen und zur Begeisterung fortzureißen. Das war echtes, aus dem Inneren sprudelndes Leben, nicht hervorgerufen durch die Rauschgifte Alkohol und Nikotin. Nach und nach hatten sich tausende und abertausende eingefunden. Um 8 Uhr sammelte sich der ganze Schwarm auf der äußerst günstig gelegenen, amphitheatralisch ansteigenden Theaterwiese, die sich an die Festwiese anschloß. Hier wurde Ernst Tollers Drama „Masse Mensch" aufgeführt von Mitgliedern der Düsseldorfer freien Volksbühne und der Remscheider Volkshochschule. Dieses Drama, ganz aus den Kämpfen der Gegenwart geboren mit seinem Problem: Gewalt — Gewaltlosigkeit — Masse Mensch — Einzelmensch, wirkte auf uns in dieser Umgebung und von revolutionären Künstlern und Arbeitern dargestellt geradezu erschütternd.

Ein prachtvolles Symbol unseres aufgewühlten Innern war das Sonnwendfeuer, das in fast übergewaltiger Größe und Macht zum Himmel loderte.

Der Sonntagmorgen vereinigte wieder Tausende zur Morgenfeier auf der Theaterwiese, während die Kinder sich

auf der Festwiese tummelten: Vorspruch, Tänze von Gruppen der Volkshochschule, gemeinsame Lieder und Ansprache von Prof. Rade-Marburg. Und daran anschließend vielleicht das Wertvollste des Festes: Eine Aussprache über das Thema „Menschwerdung". Auf die einzelnen Diskussionsredner einzugehen, würde zu weit führen. Nur so viel sei erwähnt, daß trotz aller Verschiedenheit der Anschauungen im einzelnen sich ein großes Gemeinsamkeitsgefühl zeigte, das Einssein in dem Gefühl: „Wir stehen an einer Weltwende; eine neue Menschheit will werden; was wir hier erleben ist das Ringen einer neuen Zeit; der Mensch wird geboren." Das war der Grundton aller Reden von Partei- und parteilosen Kommunisten und Sozialisten, Lebensreformern, Bodenreformern, religiösen Sozialisten, Demokraten usw.

Nach der Mittagpause, die zum großen Teil im naheliegenden Walde zugebracht wurde, kam man zur bunten Volkswiese zusammen. Kletterbaum, Maibaum, Schnurrad, Märchenerzählungen, Kasperletheater u. a. Erfrischungsbuden, Obst- und Waffelbuden, Verkaufsstände für schöne billige Bücher, Ton-, Holz- und allerlei bunte Waren (billiger Jakob). Die Musikkapelle spielte zum Tanz um den Maibaum, Aufführung von lustigen Schwänken.

Vorbildlich wie die ganze Anordnung des Festes war auch die Bereitwilligkeit der Remscheider, auswärtigen Freunden in ihren Heimen Unterkunft für die Nacht zu gewähren. —

Im Anschluß an das Fest fand eine Volkshochschulwoche statt mit dem Thema des Festes selbst: „Menschwerdung", das aus der Arbeit der Remscheider Volkshochschule sich entwickelt hatte und zur Aussprache drängte, wie Resch sagte. Es wurde an den einzelnen Abenden gesprochen über: Menschwerdung und Wissenschaft (Redner: Fuchs Eisenach), Menschwerdung und Gemeinschaft (Heinrich Vogeler-Worpswede), Menschwerdung und Erziehung (Jacobs Essen), Menschwerdung und Kunst (Loew-Remscheid), Menschwerdung und Politik (Obuch-Düsseldorf). Leider war es dem Berichterstatter nicht möglich, an der Woche teilzunehmen*. Ernst Matthias

Panidealistische Woche In weiten Kreisen steigert sich von Tag zu Tag das Interesse für das Panideal, das bahnbrechende Werk des großen österreichischen Seelenforschers Rudolf Maria Holzapfel. Immer mehr wird es klar, daß dieses Werk berufen ist, durch die in ihm enthaltenen neuen Erkenntnisse und Ziele in der geistigen Entwicklung eines jeden einzelnen wie im ethisch-sozialen, im künstlerischen und religiösen Leben der Gesamtheit eine tiefe positive Wandlung zu bewirken. Damit hat es auch für die Jugend eine einzigartige Bedeutung gewonnen.

Doch sind die Gedanken und Ergebnisse des Panideal so reich und umwälzend neu, sie führen vor solch ungewohnte Ausblicke auf neue geistige Arbeits- und Entwicklungsmöglichkeiten, daß es nicht immer möglich ist, seine Inhalte durch kürzere Aufsätze und einzelne Vorträge im Leser oder Zuhörer hinreichend lebendig werden zu lassen. Darum sollen, der Einladung einiger Führender der Jugendbewegung folgend, während der Woche vom 6. bis 12. Oktober auf der in stiller Abgeschiedenheit gelegenen Insel Sylt (Klappholttal) Besprechungen über die wesentlichsten Probleme unserer Zeit und Einführungen in einzelne wichtige Gebiete des Panideal stattfinden.

Vorgesehen sind u. a. Vorträge und Besprechungen über:

1. Die Hauptströmungen unserer Zeit im Lichte des Panideal (Positivismus, Sozialismus usw.).
2. Die geistige Krisis der Gegenwart und ihre Überwindung durch Holzapfels Panideal.
3. Holzapfels wissenschaftliche Erforschung der Gewissenserlebnisse. — Die Gewissensrevolution.
4. Das neue Gewissen. — Die neue differenzierende Bewertung und Berücksichtigung aller Kräfte und Anlagen

*Die gehalt. Reden werd. a. besond. Schrift im Vlg. von E. Diederichs, Jena, erscheinen.

zum Zwecke der höchsten Entwicklung der Menschheit. Schutz, Förderung und Entwicklung der geistig wertvollsten Kräfte des Menschen im Hinblick auf zukünftige Kultur.

5. Die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen ethischem und ästhetischem Verhalten. Das neue künstlerische Schaffen.
6. Das allen, moralischen, ästhetisch-künstlerischen und religiösen Kräften und Bedürfnissen gemeinsame Ziel: das Panideal. — Die neuen Aufgaben der Jugend im Lichte des Panideal.

Es ist klar, daß nur solche Menschen diesen Problemen Interesse entgegenbringen werden, die nicht vor den Komplizierungen der Wirklichkeit flüchten und die vor einem entscheidungsvollen Kampf um die geistige Grundlage ihres Lebens nicht zurückscheuen, sondern die ernsthaft und aufrichtig nach einer produktiven Lösung all der sie bedrängenden Fragen verlangen.

An alle jene, deren wachsende Kräfte nach einem tiefstbefriedigenden großen Lebensziele drängen, ergeht dieser Ruf.

Anfragen und Anmeldungen an die Zentralstelle der Panidealistischen Woche, Berlin-Lichterfelde, Weddigenweg 30.

Freie Schul- und Werkgemeinschaft Sinntalhof, Bad Brückenau (Bayern) Die Richtung, in der wir mit unserer Neugründung Erziehungsarbeit leisten wollen, wird in der Hauptsache bestimmt durch die Kenntnis der Wesensart des heutigen Menschen. Der heutige Mensch muß frei sein. Ein großer Teil alter Bindungen ist für ihn bedeutungslos geworden, er kann mit ihnen nichts anfangen. Er will und muß lernen, in autonomer Weise vor eigener Verantwortung sein Leben zu gestalten. Der Einzelne soll ganz das werden, was er seinen Anlagen nach werden muß. Erzieherisch wertlos ist daher alles, was von außen herangebracht keine organische Verbindung mit den vorhandenen seelischen Kräften eingehen kann. Die Jugend soll ihren eigenen Wert erkennen und zur Selbständigkeit gelangen.

Aber diese Befreiung vom Zwange falscher Autoritäten genügt nicht, um die Ganzheit des Lebens zu gewinnen. Wir möchten gerade in der heutigen Zeit betonen, daß wir, nachdem uns die Autonomie des jugendlichen Menschen zur selbstverständlichen Forderung geworden ist, versuchen wollen, den Sinn für die freigewollte Einordnung in jene Kräfte zu erwecken, von denen wir abhängig sind. Wir wollen zu jener Ritterlichkeit erziehen, die aus Kraft dient, ohne dabei zu fürchten, daß sie sich selbst verliert. Zu einem sinnvollen Leben gehört das Einfühlen in eine dem eigenen Ich übergeordnete Einheit in sozialer und religiöser Beziehung, das Erlebnis des Wertes der Gemeinschaft, das Pflichtbewußtsein und der Dienst dem Ganzen gegenüber. Dem trägt die Verfassung der Schule Rechnung: je älter die Schüler werden, desto größer ist die Verantwortung, die sie als Mitglieder der Schulgemeinde dem Schulganzen gegenüber auf sich nehmen. Wir sind der festen Überzeugung, daß das Entstehen einer neuen Kultur hauptsächlich davon abhängt, ob es gelingen wird, in der neuen Jugend die Sinnesart des dienenden und sich verschwendenden und dabei doch seiner selbst sicheren und freien Menschen lebendig zu machen.

Dr. Max Bondy E. H. Putz

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Hermann Gramm, Volkshaus Görlitzhaus b. Cossen (Bez. Leipzig); Pfarrer Lic. Dr. Hans Hartmann, Solingen-Foche; Karl Heckel, Bayr. Gmain b. Reichenhall; Prof. Harald Höffding, Carlsberg b. Kopenhagen; Dr. Else Hoppe-Meyer, Leipzig, Dittrichring 2; Philipp Hördt, Heidelberg, Rohrbacherstr. 30; Ulrich Leo, Göttingen, Friedländerweg 44; Dr. Ernst Matthias, Krefeld, Oberstr. 100; Martha Charlotte Nagel, Berlin, Roonstr. 1; Gert von Nagmer, Berlin-Schmargendorf, Friedrichshellerstr. 17; Dr. Alfons Paquet, Frankfurt a. M., Wolfsgangstr. 23; Gertrud Preilwitz, Oberhof i. Thür.; Dr. Walther W. Rauer, Freiburg i. Br., Im Gaue 2, II; L. J. Reichenau, Haus Neuland b. Lychen (Uckermark); Dipl.-Ing. G. Sickinger, Leipzig-Gohlis, Erfurter Str. 6; Dr. Wilhelm Willige, Bautzen, Löhrstraße 18, I.

Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

die Tat
Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur

13. Jahrgang Heft 6 September 1921

Christoph Schrempf/Persönliches zu religiösen Fragen/Ein Brief

Lieber Herr Diederichs!

Sie wünschen, daß ich mich an einer religiösen Aussprache beteilige, die Sie mit den beiden religiösen Sonderheften der „Tat" eröffnen wollten. Dazu kann ich mich nicht entschließen. Ich werde Aussprachen, und ganz besonders religiösen Aussprachen, in der Öffentlichkeit immer mehr abgeneigt. Wenn Sie sich dagegen privatim für die Gedanken interessieren, zu denen mich die beiden Hefte der „Tat" angeregt haben, so unterziehe ich mich nicht ungern der Mühe, sie für Sie niederzuschreiben. Davon habe ich selbst den Gewinn, mir über mein Verhältnis zu dem Katholizismus und zu Dr. R. Steiner klarer zu werden. Wollen Sie, was ich für Sie schreibe auch anderen mitteilen, so habe ich auch dagegen nichts einzuwenden. Und dazu mögen Sie meinetwegen auch den kürzesten und bequemsten Weg wählen, daß Sie meinen Brief in der „Tat" abdrucken. Dann möge jeder Leser annehmen, ich habe ihn für ihn geschrieben.

Ich beginne mit dem katholischen Heft. Und zwar will ich mit Ihnen die ersten Sätze der einleitenden Betrachtung lesen. Da schreibt Herr Dr. Michel: „Aus dem Gefühl tiefer menschlicher Verbundenheit mit dieser Zeit, ihren seelischen und vor allem religiösen Nöten, suchen Katholiken hier das persönliche Wort, um vom Wesen und Leben der Kirche, von der Art katholischer Weltanschauung, von den möglichen Richtungen katholischer Lebensgestaltung, als von Gegenwartskräften zu Menschen dieser Zeit zu sprechen. Als Katholiken tun sie es auf die Gefahr hin, mißverstanden und zum Ärgernis zu werden. Denn das katholische Paradox, daß geistige Freiheit und Persönlichkeit nur auf der Grundlage einer unbedingten Hingabe an die Kirche gedeihen können, muß dem modernen Menschen eine widersinnige Anmaßung erscheinen, dem auch Gemeinschaft nicht anders, denn von Gnaden des ‚Ich' oder ‚Wir' besteht, auf keinen Fall jedoch um den

Preis der integralen Persönlichkeit. Indem aber der Katholik den Glauben als die einzige Pforte ins innere Sein der Kirche weiß, den Glauben, der weder ein Erzeugnis des Menschengeistes noch der Seele ist: gibt er selbst die Möglichkeit der letzten, zentralen Verständigung mit Außenstehenden preis. Und läßt, dem Zug des Herzens folgend, doch nicht ab, der Verständigung den Weg zu ebnen, soweit es ihm, dem Menschen, gegeben ist."

Dr. Michel redet zu Menschen dieser Zeit, also auch zu mir. Ich betrachte was er sagt als zu mir gesagt.

Er setzt voraus, daß die Zeit, also die Menschen dieser Zeit, in seelischen, religiösen Nöten seien. Das trifft auf mich zu; denn ich gehöre zu den Menschen,

die mit sich selber im Gedräng,
daß ihnen alle Welt zu eng —

und das ist doch wohl seelische, religiöse Not. Freilich sind die Menschen unserer Zeit, so viel ich sehe, mehr miteinander als mit sich selber im Gedräng; und die Deutschen, denen Deutschland zu eng wird, wollen es zum größten Teil doch nicht Wort haben, daß ihnen alle Welt zu eng sei. Die Zeitgenossen, wie ich sie kennen lernte, sind zumeist zu bescheiden, als daß ihnen alle Welt zu eng würde, und zu selbstzufrieden, als daß sie mit sich selber ins Gedräng kämen; so daß ich es von Herrn Dr. Michel sehr kühn finde, sie in Bausch und Bogen als in seelischer, religiöser Not befindlich zu glauben und zu behandeln. Daß sie es ihm, wenn sie ihn verstehen, nur nicht übel nehmen! Auf mich aber trifft seine Voraussetzung zu; und ich betrachte ja, was er sagt, als zu mir gesagt.

Nun fühlt sich Dr. Michel dieser Zeit, also den Menschen dieser Zeit, also mir, tief menschlich verbunden. Das kann entweder bedeuten, daß er gleich mir in seelischer und religiöser Not ist; oder kann es bedeuten, daß er, ohne selbst in Not zu sein, mit meiner Not Mitleid hat. Im ersteren Fall könnten wir uns nur gegenseitig unsere Not klagen; — ein Trostelein, auf das ich lieber verzichte. Im letzteren Fall kann er mir vielleicht aus meiner Not helfen. In der Tat will er mir von „Gegenwartskräften" sprechen, die er kennt. Das höre ich gerne. Könnte er mir in der Gegenwart eine Quelle der Kraft erschließen: ich wüßte nicht, was er mir Erfreulicheres tun könnte.

Deshalb braucht er auch nicht zu fürchten, daß er als Katholik mißverstanden und zum Ärgernis werde. Ich wenigstens will, in eigenem Interesse, alle Kraft aufwenden, ihn richtig zu verstehen; und in meiner seelischen und religiösen Not bin ich auch gar nicht darauf gestimmt, mich über einen anderen und an einem anderen zu ärgern. Namentlich nicht, wenn dieser andere mir aus meiner Not helfen will!

Ich finde also auch seine Behauptung, daß geistige Freiheit und Persönlichkeit nur auf der Grundlage einer unbedingten Hingabe an die Kirche gedeihen können, nicht anmaßend. Wenn mir ein Arzt sagte, ich könne nur geheilt werden, wenn ich mich in seine Klinik begebe, so finde ich das durchaus nicht anmaßend. Bin ich krank, so kommt „An-

maßung" des Arztes für mich nur in dem Sinne zur Frage: ob er sich nicht bloß anmaßt mich heilen zu können, während er mich in Wirklichkeit nicht heilen kann. Wenn er mich heilen kann, ist mir sogar gleichgültig, ob nicht auch ein anderer Arzt mich hätte heilen können; und ich verzeihe ihm dann auch sein anmaßendes „Nur" ganz gerne. Darüber mag er sich mit seinen Kollegen auseinandersetzen. Also Anmaßung hin, Anmaßung her: mich interessiert nur, ob auf der Grundlage einer unbedingten Hingabe an die Kirche meine geistige Freiheit und Persönlichkeit wirklich gedeihen kann. Und wenn ich mich davon überzeugen kann, werde ich mich der Kirche unbedingt hingeben, ohne erst lange zu suchen, ob geistige Freiheit nicht auch auf einer anderen Grundlage gedeihen könnte. Und zwar der Kirche, die Dr. Michel im Sinne hat, der katholischen. Es ist mir je und je „zum Katholischwerden".

Daß ich Dr. Michel aufs bloße Wort glaube, wird er mir nicht zumuten. Dr. Drews und Dr. Steiner könnten mir ebensogut zumuten, ihnen aufs bloße Wort zu glauben. Ich wünsche mich aber auch nicht mit ihm über das Wesen der Kirche zu verständigen: mit einem Arzt, von dem man geheilt sein möchte, „verständigt" man sich nicht — außer etwa über das Honorar. Und wenn Dr. Michel als Honorar meine integrale Persönlichkeit verlangt: die kann ich ihm wohl zubilligen, da er sie mir erst schaffen müßte. Ich bin nämlich eben deshalb in seelischer, religiöser Not, weil ich keine integrale Persönlichkeit bin. Also schreckt es mich auch nicht, daß er als Katholik die Möglichkeit einer zentralen Verständigung mit Außenstehenden, also auch mit mir, zum voraus preisgibt; dagegen wünschte ich von ihm den Nachweis, daß auf der Grundlage einer unbedingten Hingabe an die Kirche, die geistige Freiheit und Persönlichkeit wirklich gedeiht. Doch den hält er wohl für längst erbracht und allgemein bekannt, so daß er ihn nicht zu wiederholen brauche. Und auch ich kann auf meinen Wunsch verzichten; — aber aus einem anderen, sehr sonderbaren Grund.

Denn die einzige Pforte ins innere Sein der Kirche ist nach seiner Erklärung der Glaube, der weder ein Erzeugnis des Menschengeistes noch der Seele ist; der, wie er später sagt, keine Fähigkeit oder Wesensstimmung des Menschen an sich ist, sondern eine übernatürliche, durch Gnadenerweis ermöglichte Einstellung des Menschen zur göttlichen Offenbarungswirklichkeit. Ich verstehe auch ganz wohl, daß ich ohne einen übernatürlichen Glauben die unbedingte Hingabe an die Kirche nicht vollziehen kann, auf der allein die geistige Freiheit und Persönlichkeit gedeihe. Aber der Gnadenerweis, durch den mir die gläubige Einstellung zur göttlichen Offenbarungswirklichkeit ermöglicht worden wäre — der ist mir eben versagt geblieben. Ich fürchte, er wird mir auch versagt bleiben. Ich habe jahrelang darauf gewartet, darum gebettelt. Jetzt warte ich nicht mehr.

So könnte ich das katholische Heft eigentlich schon beiseite legen. Ich lasse den Katholiken seines Glaubens leben, den er durch eine mir unverständliche, übernatürliche Gnadenwirkung erhält; und ich, der ich bei

Gott nicht so in Gnaden stehe, behelfe mich ohne diesen Glauben. In praxi läuft das darauf hinaus, daß ich in meinem allerdings spärlichen Verkehr mit Katholiken deren Katholizismus ignoriere; — wie ich übrigens auch das Protestantentum des Protestanten, das Judentum des Juden ignoriere, und den Buddhismus des Buddhisten ignorieren würde, wenn ich mit Buddhisten zu tun hätte. Das geht auch ganz gut. Als ich einmal einen japanischen Schüler hatte, der wahrscheinlich Shintoist war, habe ich von seinem Shintoismus auch keine Notiz genommen. Dadurch sind weder für ihn noch für mich irgendwelche Schwierigkeiten entstanden.

Aber wenn es Sie nicht langweilt, lieber Herr Diederichs, will ich doch noch die nächsten Sätze Dr. Michels mit Ihnen lesen. Ich komme dabei noch auf einiges zu sprechen, das zwar für mich von keiner Bedeutung ist, anderen aber, und vielleicht auch Ihnen, sehr wichtig erscheint.

Dr. Michel fährt fort:

„Schwer liegt auf den religiösen Geistern aller Lager heute das ‚Problem' der Kirche. Im Hinblick auf die katholische Kirche wird es vor allem als ‚Kulturproblem' gesehen, da man sich in nichtkatholischen Kreisen abgewöhnt hat, angesichts der Kulturmacht der Kirche in der Vergangenheit und ihrer logisch durchgebildeten Institution in der Gegenwart über ihrer kultur-erzieherischen Bedeutung ein religiöses Eigenleben anzuerkennen, das Erneuerungsquell des religiösen Lebens überhaupt werden könne."

Ich ergänze, daß das Problem der Kirche für unsere Zeitgenossen zu allererst ein politisches Problem ist; und ich füge sofort hinzu, daß es mich als solches nicht interessiert. Ich muß mich ja doch eben regieren lassen; und ich finde nicht, daß das einen so gar großen Unterschied mache, von wem man regiert wird. Meine bedeutendsten Erlebnisse waren gegen die politischen Verhältnisse gänzlich indifferent. Ich vermute, daß mir andere das von sich bestätigen werden — wenn sie überhaupt etwas Bedeutendes erlebt haben. Freilich, was ist bedeutend? Auch als Kulturproblem interessiert mich das Problem der Kirche nicht sonderlich. Das Bedeutendste, was ich erlebt habe, war auch gegen Kultur völlig indifferent. Würde unsere abendländische Kultur jetzt untergehen, so würde ich mich nicht wesentlich schlechter befinden; würde ich noch eine neue Blüte der Kultur erleben, so würde ich mich nicht wesentlich besser befinden. Deshalb beklage ich auch nicht, daß ich nicht eine der Hochkonjunkturen der Kultur erleben durfte, etwa das perikleische Zeitalter oder die Renaissance. Kulturschwärmerei hindert mich also nicht, ein religiöses Eigenleben der katholischen Kirche anzuerkennen. Aber auch die Religion, und also das religiöse Eigenleben der verschiedenen Kirchen, interessiert mich je länger je weniger. Dafür interessiert mich je länger je mehr, wozu ich eigentlich in der Welt sei. Deshalb liegt auch das Problem der Kirche gar nicht so schwer auf mir wie auf den religiösen Geistern aller Lager. Anderseits scheint es für den Katholiken wirkliche Schwierigkeit doch nicht zu haben. Denn er löst es, wenigstens in Gedanken, wenigstens in

Worten, mit einer spielenden Leichtigkeit. Die Schwierigkeit fällt offenbar nur uns Außenstehenden zu.

Doch was mir beim Weiterlesen durch Kopf und Herz ging, will ich lieber für mich behalten. Denn wenn mir da erzählt wird, daß die katholische Jugend den Sinn des Lebensganzen begreift; wenn da einem katholischen Jüngling von 23 Jahren nachgerühmt wird, daß er jene völlige Hingabe an Gott zeigt, wie sie nur dem zu teil wird, der mit dem Propheten Jesajas seine Lippen mit glühender Kohle gereinigt hat; wenn dann mir zugerufen wird:

„Wehe dem religiösen Menschen, der unkirchlich leben muß oder will! Er ist verdammt zu der sinnlosen Zersplitterung seiner subjektiven Meinungen und Gefühle; seiner Religiosität fehlt die fortlaufende und weiterleitende Kurve: sie hat keine ‚Biographie', mit anderen Worten keinen Ewigkeitswert und Ewigkeitssinn" —

ich werde niemand „wütend sagen, wie es mir der Sinn gebietet, wie es mir im Busen schwellet", nein,

Was ich denke, was ich fühle,
Ein Geheimnis bleibe das. —

Ich springe also zum Kampf um Steiner über; — doch nicht in den Kampf um Steiner hinein.

Das anthroposophische Sonderheft der „Tat" hat mir einerseits wieder stärker zu Bewußtsein gebracht, daß ich mich mit Steiner innerlich abfinden muß (was das äußerliche Verhältnis betrifft, so steht mir zum voraus fest, daß ich irgendeiner Art von Bund nicht beitreten werde): es hat mir aber auch gezeigt, daß ich meine Auseinandersetzung mit Steiner für mich selbst auf meine Weise vollziehen muß. Denn in dem jetzt tobenden Kampf um Steiner, wie er sich auch in der „Tat" abspiegelt, wird vieles umkämpft, was mir gleichgültig ist, und kommt andererseits was mir von Wichtigkeit ist nicht genügend oder überhaupt nicht in Betracht.

Da wird sogar darüber gestritten, ob Dr. Steiner Semite oder Arier sei. Da für mich der Geist erst damit beginnt, daß ein Mensch zu sich selbst Stellung nimmt und sich dadurch über die natürlich-zufällige Bedingtheit seines Lebens erhebt, bekümmere ich mich um die Abstammung eines Menschen, mit dem ich in ein geistiges Verhältnis treten will, nicht. Ich frage ihn also nach seinem Stammbaum so wenig wie nach seinem Taufschein.

Sodann steht in dem Kampf um Steiner zur Frage, ob Dr. Steiner im wesentlichen immer derselben Meinung gewesen sei oder erst von dem Monismus Häckels über die Theosophie der Mrs. Besant und Mad. Blavatsky zu seiner Anthroposophie gekommen sei. Mich interessiert nicht, ob Dr. Steiner Autodidakt ist oder in welcher Schule er gelernt hat, sondern nur, was er gelernt hat — ob durch sich selbst oder von irgendwem. Behauptet Dr. Steiner, daß er im wesentlichen immer derselben Meinung gewesen sei, so glaube ich ihm aufs Wort. Schon aus Bequemlichkeit. Denn seine Behauptung nachzuprüfen würde mich viel Zeit und Mühe kosten, die ich besser zu verwenden weiß. Und wenn er

wesentlich immer derselben Meinung gewesen ist, kann ich meiner Auseinandersetzung mit ihm irgendeine seiner Schriften zugrunde legen, worin er seine Meinung mit einer mir genügenden Deutlichkeit und Vollständigkeit ausgesprochen hat; und brauche dazu auch nicht gerade die neueste zu wählen. Das ist bei der gegenwärtigen Höhe der Bücherpreise auch eine Ersparnis an Geld, für die jeder, der kein Krösus ist, Dr. Steiner Dank wissen muß. Ich besitze von ihm die „Geheimwissenschaft im Umriß" (2. A. 1910), und werde also des weiteren diese benützen. Dabei finde ich mich in der Tat nicht genötigt, andere, neuere Schriften zur Erläuterung beizuziehen.

Sodann steht Steiners Verhältnis zum Christentum zur Diskussion. Da ich selbst auf Christentum einen Anspruch nicht mehr erheben darf und auch nicht mehr mache (was ist denn „Christentum"?), ist mir Dr. Steiners Verhältnis zum Christentum ganz gleichgültig. Mich interessiert nur, ob und was *ich* von Dr. Steiner *lernen* kann; und um das *für mich* festzustellen, brauche ich mich nicht erst um die endgültige Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Christentums zu bemühen. Wollte ich mich darauf einlassen, so würde ich wohl überhaupt nicht mehr an die Frage nach Dr. Steiners Verhältnis zum Christentum kommen.

Also: mich interessiert nur, ob und was ich von Dr. Steiner lernen kann und dann auch lernen muß. Also der Weg zur Wahrheit, den mir Dr. Steiner weist, und die etwaige Wahrheit, die er auf seinem Weg entdeckt hat. Sonst nichts.

Denn die geschichtliche Bedeutung Steiners, die ebenfalls umkämpft wird, kümmert mich so wenig, wie die geschichtliche Bedeutung Jesu und Buddhas. Da ich weder Anlage noch Beruf zum Propheten habe, könnte ich Steiners geschichtliche Bedeutung auch erst feststellen, wenn sie Wirklichkeit geworden ist; — hinterher. Jetzt ist das Lebenswerk Rudolf Steiners allerdings schon „eine Hoffnung neuer Kultur". Hoffnungen haben aber die fatale Zweideutigkeit, daß sie sich erfüllen oder nicht erfüllen. Vielleicht könnte Herr Dr. Rittelmeyer noch erleben, daß die Hoffnung sein zugewogenes Glück war. Das würde mir leid für ihn tun; aber — nun, warten wir ab. Vielleicht entscheidet sich das Schicksal dieser Hoffnung ziemlich rasch...

Ich frage also: kann ich von Dr. Steiner lernen? Und das ist für mich eine wirkliche, ernsthafte Frage. Ich stehe in einem Verhältnis zu Dr. Steiner, das mir diese Frage zu einer wirklichen, ernsten Frage macht.

Denn Dr. Steiner nimmt eine Re-inkarnation an, und ich nehme auch eine Re-inkarnation an. Ich aber *glaube* nur mit schwankender Zuversicht: daß mein jetziges Leben nur ein Ausschnitt sei aus einer viel längeren Geschichte meiner Persönlichkeit; daß ich meine jetzige Art von Existenz so lange wiederholen müsse, bis ich alle darin angelegten Aufgaben aufgearbeitet habe; daß ich dann in eine höhere Art von Existenz übergehen werde, von der ich mir freilich durchaus keine Vorstellung machen kann, während mir von der Art meiner früheren Existenz das

Tier eine gewisse Vorstellung ermöglicht. Übrigens verschwimmt mir meine Vor- und Nachgeschichte am Horizont; und ich muß sogar gestehen, daß mir meine gegenwärtige Art von Existenz nur allmählich, und recht langsam, und bis jetzt nur sehr unvollkommen zum Bewußtsein kommt. Dr. Steiner dagegen hat, wie er sagt, von Bau und Geschichte (auch Vor- und Nachgeschichte) der menschlichen Persönlichkeit ein sicheres Wissen; und wenn ich recht unterrichtet bin, weiß er jetzt sogar über die Vorgeschichte einzelner Persönlichkeiten sehr merkwürdige Aufschlüsse zu geben. Ich nämlich bin auf die ganz gewöhnliche Art von Beobachten, Vermuten und Bewähren der Vermutung angewiesen, die mir zwar das Daß meiner Vor- und Nachgeschichte noch wahrscheinlich macht, für die Bestimmung der allgemeinen Art, und vollends gar des wirklichen Verlaufs meines vergangenen und zukünftigen Lebens aber versagt; Dr. Steiner dagegen erfreut sich, wie er sagt, einer Hellsichtigkeit, die ihm da noch deutlich zu sehen ermöglicht, wo mir alles im Nebel verschwimmt.

Wenn nun Dr. Steiners Hellsichtigkeit, wie der Glaube der Katholiken, eine Gnadengabe wäre, so müßte ich mich wohl oder übel darein finden, daß Gott in seinem Zorn oder das Glück in seiner Blindheit sie mir eben versagt hat. Und damit wäre die Sache für mich abgetan. Ich würde mich dann mit dem Gedanken beruhigen, daß mir in einer späteren Existenz diese Hellsichtigkeit und das durch sie ermöglichte Wissen vielleicht auch zu teil werde; und würde das ruhig abwarten. In meinem Glauben, und sogar ohne meinen Glauben, kann ich, wie ich muß, abwarten was die Zukunft mir bringen wird. Dr. Steiner aber weiß, wie er sagt, daß seine Hellsichtigkeit zwar in außerordentlichen Fällen auch spontan entstehe, in der Regel aber durch Schulung erworben werden müsse und durch Schulung auch von jedem erworben werden könne. Da ich nun selbstverständlich meinen schwankenden Glauben gerne in ein sicheres Wissen umwandeln und dieses Wissen möglichst weit ausdehnen möchte, stehe ich vor der wirklichen, ernsten Frage, ob ich versuchen will, mir in der Schule Dr. Steiners die dazu nötige Hellsichtigkeit zu erwerben.

Das will offenbar überlegt sein; und mir das zu überlegen, gewährt mir Dr. Steiner die nötigen Anhaltspunke, indem er mir andeutet, wie die Schulung zur Hellsichtigkeit sich vollziehe. Da es sich für mich erst darum handelt, ob ich mich von ihm schulen lassen will, darf ich mir erlauben, aus seinen Aussagen herauszugreifen, was mir für diese Erwägung am geeignetsten erscheint. Da lese ich nun:

„Der sicherste und nächstliegende Weg für den Geistesschüler, zu solchem sinnlichkeitsfreien Denken zu kommen, kann der sein, die ihm von der Geisteswissenschaft mitgeteilten Tatsachen der höheren Welt zum Eigentum seines Denkens zu machen."

Das muß ich mir erst in meine Sprache übersetzen; und diese Übersetzung fällt mir nicht leicht und will mir überhaupt nicht recht glücken. Ich will die Schwierigkeiten, auf die ich stoße, wenigstens andeuten. Was soll denn das Besonderes sein: ein „Geistesschüler"? Darin scheint

ein Begriff von „Geist" zu stecken, den ich nicht verstehe. Das Denken ist nach meiner bisherigen Meinung überhaupt „sinnlichkeitsfrei". Soll ich also erst als „Geistesschüler" zu „sinnlichkeitsfreiem Denken" kommen, so habe ich bis jetzt überhaupt nicht gedacht: eine für meine Eitelkeit fast zu empfindliche Lektion! „Wissenschaft" existiert meines Erachtens nur als Wissen des A, B, C . . .; und solange deren Wissen sich nicht auch mir als Wissen erwiesen hat, existierte *für mich* ihr „*Wissen*" nur als ihre *Meinung*. So ist *für mich* die „Geisteswissenschaft" (was soll das nur wieder sein: „Geisteswissenschaft"?), solange sie sich *mir* nicht als Wissen bewährt hat, nur die Meinung der Mrs. Besant, der Mad. Blavatsky, des Dr. Steiner. Und so sind auch die von der Geisteswissenschaft mitgeteilten Tatsachen der höheren Welt, solange sie sich nicht *mir* als Tatsachen erwiesen haben, *für mich* nur angebliche Tatsachen einer angeblichen Geisteswissenschaft. Da kann ich mit dem besten Willen weder Dr. Steiner noch mir helfen. Und mit dem besten Willen verstehe ich auch nicht, was das heißen soll: Tatsachen zum Eigentum meines Denkens zu machen. Das kommt mir so vor, wie wenn ich meinen Garten zum Eigentum meines Hackens machen sollte. Doch, ich fasse mein Herz in Geduld und lese weiter:

„Diese Tatsachen können von den physischen Sinnen nicht beobachtet werden. Dennoch wird der Mensch bemerken, daß er sie *begreifen* kann, wenn er nur Geduld und Ausdauer genug hat. Man kann ohne Schulung nicht in den höheren Welten forschen, man kann darin nicht selbst Beobachtungen machen, aber man kann ohne die höhere Schulung alles verstehen, was die Forscher aus derselben mitteilen. Und wenn jemand sagt: wie kann ich dasjenige auf Treu und Glauben hinnehmen, was die Geistesforscher sagen, da ich es doch nicht selbst sehen kann? so ist dies völlig unbegründet. Denn es ist durchaus möglich, aus dem *bloßen* Nachdenken heraus die sichere Überzeugung zu erhalten: das Mitgeteilte ist wahr. Und wenn diese Überzeugung sich jemand durch Nachdenken nicht bilden kann, so rührt das nicht davon her, weil man unmöglich an etwas ‚glauben' kann, was man nicht sieht, sondern lediglich davon, daß man sein Nachdenken noch nicht vorurteilslos, umfassend, gründlich genug angewendet hat."

Ich muß Herrn Dr. Steiner trotzdem gestehen, daß ich zu der sicheren Überzeugung, die von ihm in seinem Umriß der Geheimwissenschaft mitgeteilten Tatsachen der höheren Welt seien wahr, nicht gelangt bin. Erklärt er sich das daraus, daß ich nicht die nötige Geduld und Ausdauer im Nachdenken habe, so muß ich mir das eben gefallen lassen. Da ich auf das Lesen seines Buches wenigstens soviel Geduld und Ausdauer aufgewendet habe, daß ich erkannte, es werde mich auch weitere Geduld und Ausdauer nichts nützen, muß ich schließen, daß ich überhaupt kein — Mensch bin: was ich mir auch gefallen lassen kann, da ich trotzdem bin, was ich eben bin: ob Untermensch, oder Mensch, oder Übermensch. *Für mich* sind die von Dr. Steiner mitgeteilten Tatsachen der höheren Welt annoch z. T. bloße Möglichkeiten, z. T. bloße Worte geblieben. Das ist eine Tatsache — wie sie nun zu erklären sei.

Aber vielleicht genügt es für die Aufnahme in Dr. Steiners Schule, daß ich wenigstens einen Teil seines Geheimwissens für mögliche Wahrheit halte — oder auch das Ganze: denn auch was für mich bis jetzt bloßes Wort ist, könnte doch auf eine Wirklichkeit hindeuten, die sich mir eben noch nicht erschlossen hat. Ich frage also weiter, wie ich es angreifen muß, mir die Hellsichtigkeit zu erwerben, die mich die möglichen Tatsachen der höheren Welt als wirkliche Tatsachen, also als Tatsachen erkennen ließe.

Da erfahre ich zunächst, daß ich mir durch gewisse elementare Denkübungen erst die innere Festigkeit und die Fähigkeit erwerben soll, streng bei einem Gegenstand zu bleiben. „Wer sich überwindet, durch Monate hindurch täglich fünf Minuten seine Gedanken an einen alltäglichen Gegenstand (z. B. eine Stecknadel, einen Bleistift usw.) zu wenden, und während dieser Zeit alle Gedanken auszuschließen, welche nicht mit diesem Gegenstande zusammenhängen, der hat nach dieser Richtung viel getan... Auch derjenige, welcher sich als ‚Denker' fühlt, sollte es nicht verschmähen, sich in solcher Art für die Geistesschulung ‚reif' zu machen." Soll ich mich überwinden, diese Übung vorzunehmen? Denn es würde mich allerdings eine große Überwindung kosten, fünf Minuten nur an eine Stecknadel zu denken. Jetzt würde ich das überhaupt nicht fertig bringen; und ich fürchte, ich fürchte: mit aller Selbstüberwindung lerne ich das nie. Dagegen habe ich mir schon vorwerfen lassen müssen, ich könne von einem Gegenstand, der mich interessiert (z. B. der Frage, ob ich diese Übung im — Nichtdenken vornehmen soll) länger als fünf Minuten so weg sein, daß ich für die übrige Welt überhaupt nicht mehr vorhanden sei. Sollte diese durch ein starkes Interesse bewirkte Fähigkeit, streng bei einem Gegenstand zu bleiben, mich nicht auch schon für weitere Geistesschulung „reif" machen? Ich würde mich im wirklichen Verlauf meines Lebens schämen, fünf Minuten für nichts und wieder nichts nur an eine Stecknadel gedacht zu haben; und ich sehe nicht ein, wozu ich im wirklichen Verlauf meines Lebens jemals die Fähigkeit brauchen sollte, streng bei einem Gegenstand zu bleiben, der mich nicht interessiert: da überlasse ich diese Fähigkeit doch lieber Menschen, denen nichts in ihrem wirklichen, menschlichen Leben so viel ernstes Interesse einflößt, daß es sie fünf Minuten festhält. Ich kann mich also nicht entschließen, diese Denkübung vorzunehmen, in der ich es (wie ich mich kenne) doch nicht zur Virtuosität bringen würde.

Aber vielleicht kann ich die nächste, höhere Übung auch ohne diese Vorübung vollziehen. Sie soll in folgender Art geschehen:

„Man stelle sich eine Pflanze vor, wie sie im Boden wurzelt, wie sie Blatt nach Blatt treibt, wie sie sich zur Blüte entfaltet. Und nun denke man sich neben die Pflanze einen Menschen hingestellt. Man mache den Gedanken in seiner Seele lebendig, wie der Mensch Eigenschaften und Fähigkeiten hat, welche denen der Pflanze gegenüber vollkommen genannt werden können. Man bedenke, wie er sich seinen Gefühlen und seinem Willen gemäß da- und dorthin begeben kann, während die Pflanze an den Boden gefesselt ist. Nun aber sage man sich auch, ja, gewiß ist

der Mensch vollkommener als die Pflanze; aber nun treten dafür auch an ihm Eigenschaften entgegen, welche ich an der Pflanze nicht wahrnehme und durch deren Nichtvorhandensein sie mir in gewisser Hinsicht vollkommener als der Mensch erscheinen kann. Der Mensch ist erfüllt von Begierden und Leidenschaften; diesen folgt er bei seinem Verhalten. Ich kann bei ihm von Verirrungen durch seine Triebe und Leidenschaften sprechen. Bei der Pflanze sehe ich, wie sie den reinen Gesetzen des Wachstums folgt von Blatt zu Blatt, wie sie die Blüte leidenschaftslos dem keuschen Sonnenstrahl öffnet. Ich kann mir sagen: der Mensch hat eine gewisse Vollkommenheit dadurch erkauft, daß er zu den mir rein erscheinenden Kräften der Pflanze sein Wesen durchdringen hat lassen von Trieben, Begierden und Leidenschaften."

Ich breche hier ab; das Abgeschriebene genügt mir, um zu entscheiden, ob ich diese Übungen in der „inneren Versenkung" vornehmen will.

Auf den ersten Blick leuchtet mir das besser ein, als daß ich fünf Minuten an eine Stecknadel denken soll. Wie sich der Mensch zur Pflanze verhält, interessiert mich; so könnte ich mich wohl auch darein versenken. Auf den zweiten Blick aber kommen mir doch wieder schwere, unüberwindliche Bedenken; und ehe ich mich auf eine Schulung einlasse, die über die ganze Richtung meiner geistigen Entwicklung entscheiden soll, darf ich mir die Sache doch wohl zweimal ansehen.

Ich müßte meine mir natürliche Art zu denken aufgeben, um eine künstliche Art des Denkens zu lernen, die mir gegen den Strich geht. Aber werde ich in meinem Alter die Steinersche Technik des Denkens noch so gut einüben können, daß ich damit weiterkomme als mit der gewöhnlichen, auch mir natürlichen Art zu denken? Wenn es mir schwer fällt, mich in meiner deutschen Muttersprache gut auszudrücken: soll ich noch Chinesisch lernen, weil sich vielleicht, was sich auf Deutsch nur andeuten läßt, auf Chinesisch mit vollendeter Genauigkeit ausdrücken ließe? Dazu würde mich, glaube ich, auch Laotse nicht überreden — wenn er mich je dazu überreden wollte.

Sodann erregt ein Ausdruck, der Dr. Steiner nicht bloß zufällig in die Feder kommt, mein Mißtrauen. „Man mache den Gedanken in seiner Seele lebendig..." Gewisse Gedanken in meiner Seele willkürlich, absichtlich lebendig zu machen, das habe ich früher unter dem Titel Erbauung reichlich geübt — bis ich entdeckte, daß mir das nicht bloß nicht wirklich nützte, sondern wirklich schadete. Dadurch, daß ich den Gedanken an Gott in meiner Seele immer wieder künstlich zu beleben versuchte, habe ich es nicht gefördert, sondern gehemmt, daß „Gott" sich mir als Wirklichkeit offenbarte. Denn es war mein falscher Gedanke an Gott, den ich so (absichtlich, gewaltsam, krampfhaft) in meiner Seele am Leben (vielmehr: in seinem Scheinleben) erhalten wollte. Da hatte „Gott" freilich die größte Mühe, sich mir in seiner wahren Gestalt vorzustellen. Das merkte ich endlich, sehr spät; und seither hüte ich mich wohl, einen Gedanken in meiner Seele lebendig machen zu wollen. Dazu lasse ich mich auch durch Dr. Steiner nicht mehr verführen.

Auch nicht, wenn die Gedanken, die ich auf seine Anweisung in mir

lebendig machen sollte, richtig wären. Aber ... Über die Keuschheit des Sonnenstrahls erlaube ich mir kein Urteil; dieser Gedanke mag also richtig sein. Daß die Pflanze ihre Blüte leidenschaftslos dem keuschen Sonnenstrahl öffne — auch das mag ein richtiger non-sense sein: denn Leidenschaft kommt für die Pflanze doch wohl so wenig in Frage wie das, was wir ein Tun heißen — wenn wir nicht bloß reden, sondern denken. Aber daß ich zu den mir rein erscheinenden Kräften der Pflanze mein Wesen habe durchdringen lassen von Trieben, Begierden und Leidenschaften; daß ich mir dadurch eine gewisse Vollkommenheit, die ich vor der Pflanze voraus habe, erkauft habe: das ist nicht wahr. Ich hatte schon als Säugling vor der Pflanze eine gewisse Vollkommenheit voraus, als mir wirklich noch kein Gedanke daran kam, mir sie dadurch zu erkaufen, daß ich mein Wesen durchdringen lasse von Trieben, Begierden und Leidenschaften. Und später fand ich mein Wesen schon „durchdrungen" von Trieben, Begierden und Leidenschaften vor. Wie das zuging, weiß ich nicht. Aber daß ich mir in Dr. Steiners Schule weis machen soll, ich habe mich von meinen Trieben, Begierden, Leidenschaften durchdringen lassen, wie wenn es jemals in meiner Wahl gestanden wäre, ohne Triebe, Begierden, Leidenschaften zu sein: das leuchtet mir denn doch gar nicht ein.

Einen noch stärkeren Widerwillen erregt in mir die nächste, höhere Übung, der Dr. Steiner großen Wert zuschreibt.

„Man stelle sich ein schwarzes Kreuz vor. Dieses sei Sinnbild für das vernichtete Niedere der Triebe und Leidenschaften; und da, wo sich die Balken des Kreuzes schneiden, denke man sich sieben rote, strahlende Rosen im Kreise angeordnet. Diese Rosen seien das Sinnbild für ein Blut, das Ausdruck ist für geläuterte, gereinigte Leidenschaften und Triebe."

Das Kreuz stellt sich mir nicht selten ungerufen vor die Seele. Aber es ist dann kein schwarzes Kreuz, etwa aus poliertem Ebenholz, sondern ein ganz gemeiner, roher Galgen von schmutzig-grauer Farbe. Und an diesem Kreuz hängt nicht ein Kranz von sieben roten, strahlenden Rosen, sondern ein bleicher, blutig geschlagener Mensch in Todesqual, ja in Höllenqual. Und da ich diesen Menschen nicht für einen Verbrecher halte, sondern für einen guten, großen Menschen, der eben durch seine große Güte ans Kreuz kam: so wird er mir, unwillkürlich, zum Sinnbild, nein zum Beweis der furchtbaren Tatsache, daß immer der beste Mensch von der Welt erhöht wird — ans Kreuz... Dieses Sinnbild, das für mich von größter Bedeutung geworden ist und seine Bedeutung für mich in allem Wandel meines Denkens, Fühlens, Wollens behauptet hat: das lasse ich mir weder durch Goethe, noch durch Dr. Steiner zu einer banalen Moralität und affektierten Sentimentalität verderben. Wenn ich mir die Hellsichtigkeit für die Tatsachen der höheren Welt dadurch erkaufen soll, daß ich mit dem Kreuz ein läppisches Spiel treibe — dann verzichte ich lieber.

Und — Sie mögen mir das glauben oder nicht — dieser Verzicht fällt mir nicht einmal so sehr schwer. Wenn mir Herr Dr. Steiner die

Akaschachronik in illustrierter Prachtausgabe verehren wollte — ich würde sie nicht einmal lesen. Nicht einmal das Kapitel über das Sonnenwesen Christus. Dr. Steiners Gesichte interessieren mich nicht; noch etwas weniger als die Gesichte des Propheten Ezechiel und die Offenbarung Johannis. So daß ich fürchten muß, mit der Hellsichtigkeit Dr. Steiners wäre mir in meinem Verlangen nach Hellsichtigkeit überhaupt nicht gedient.

Darüber will ich mich Ihnen, und durch Sie meinetwegen auch anderen, etwas genauer erklären — falls mir das gelingt. Denn die Sache ist wirklich nicht einfach. Ich habe recht gute Freunde, die mein Interesse für die Re-inkarnation so gründlich mißverstehen, daß ich ihnen vergeblich zu zeigen versuche, wie gleichgültig mir die ganze Geschichte mit der Re-inkarnation ist — da doch die Re-inkarnation ein Hauptartikel meines Glaubens geworden ist. Wie ich auch, scheint mir, noch niemanden zu zeigen vermochte, wie gleichgültig mir die ganze Geschichte mit dem Jesus von Nazareth ist (wenn er von Nazareth war) — da doch Jesus die wichtigste Bekanntschaft ist, die ich in meinem Leben gemacht habe.

Ich habe nämlich auch Momente einer allerdings nur schwachen Hellsichtigkeit. Da stellt sich mir die ganze Geschichte der Welt, im Kleinsten und im Größten, dar als viel Lärm um Nichts, Der „Fall" Schrempf, ein Atom Weltgeschichte: viel Lärm um Nichts. Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, ein Molekül Weltgeschichte: viel Lärm um Nichts. Die Reformation mit dem daraus folgenden Kampf zwischen Katholizismus und Protestantismus, ein größerer Brocken Weltgeschichte: viel Lärm um Nichts. Die Entstehung des Christentums, dessen sogenannter Sieg und vielleicht auch nur sogenannter Verfall: ein Felsblock Weltgeschichte: viel Lärm um Nichts. Der drohende Untergang der abendländischen Kultur und die von Dr. Steiner erhoffte, begonnene Schöpfung einer neuen Kultur: vielleicht die größte Haupt- und Staatsaktion der Weltgeschichte: viel Lärm um Nichts. Die Entstehung des Sonnensystems aus einem kosmischen Nebel, und die Entstehung unzähliger weiterer Sonnensysteme in infinitum, nebst unvermeidlichem Untergang dieser Systeme: viel Lärm um Nichts. In dieser meiner Hellsichtigkeit ist mir auch die ganze, noch größere Weltentwicklung, die Dr. Steiner in seiner Hellsichtigkeit erschaut, — viel Lärm um Nichts.

Doch habe ich auch noch eine andere Art von Hellsichtigkeit, die freilich auch nur schwach entwickelt ist. Da glaube ich zu sehen, daß *meine* Geschichte, die sich u. a. auch durch meinen „Fall" vollzog, für mich nicht Nichts ist, sondern Etwas. Und dann vermute ich, glaube ich momentan sogar zu sehen, daß die Geschichte Sören Kierkegaards, die sich u. a. auch durch seinen Kampf gegen die Christenheit vollzog, nicht Nichts ist, sondern Etwas. Und ebenso die Geschichte Luthers und Ignatius' v. Loyola, die sich u. a. in ihrem Kampfe gegen und für das Papsttum vollzog — usf. usf. Und endlich also auch die Geschichte Dr. Steiners, die sich u. a. dadurch vollzog und vollzieht, daß er hellsichtig wurde und jetzt in Kraft seiner Hellsichtigkeit unter dem Widerstand verblendeter Menschen die aus den Fugen geratene Welt neu und besser einzurichten

unternimmt. Was dabei für die Welt herauskommt, ist wohl (das sehe ich in Kraft meiner ersten Hellsichtigkeit) viel Lärm um Nichts; was dabei in und mit Dr. Steiner und seinen Anhängern und Gegnern vor sich geht, ist wohl (das sehe ich in Kraft meiner zweiten Art von Hellsichtigkeit) nicht Nichts, sondern Etwas.

Nun ist meine erste Art von Hellsichtigkeit schon ziemlich weit entwickelt; so weit, daß mich, was mir Dr. Steiner kraft seiner Hellsichtigkeit über den großen kosmischen Lärm um Nichts mitteilt, nicht mehr interessiert. Dagegen wünschte ich, daß meine zweite Art von Hellsichtigkeit sich steigerte; so daß ich deutlich sehen könnte, was denn das Etwas ist, das in und mit mir eigentlich geschieht, während ich in dem großen, nein langen, und mir nachgerade etwas langweiligen Spektakel der Weltgeschichte nolens volens mitspiele. Und ich wünschte auch für den Menschen, mit dem ich in Verbindung stehe, hellsichtiger zu werden: so daß ich deutlicher sähe, was eigentlich in und mit ihm geschieht, während er in theatro mundi nolens volens seine Rolle mitspielt. Damit meine ich nicht etwa, wie er seine Rolle auffaßt: das rechne ich zum Spiel. Aber auch wenn mir der Schauspieler auf den Brettern, die die Welt bedeuten, seine Rolle vorspielt, kann es mir zustoßen, daß ich sein ganzes Spiel vergesse über der Frage, was wohl in ihm vorgeht, während er mir da etwas vorspielt; so daß mir wohl gar aller Genuß durch die Erwägung verdorben wird, wie es dem Schauspieler als Menschen bekommen möge, daß er diese Rolle nachfühlen und durchspielen muß. Nehmen Sie nun das, wie dem Schauspieler als Menschen sein Spiel bekommt, noch einmal als Rolle, die er spielen muß; und fragen Sie, wie JCM das Durchspielen dieser Rolle bekommt: so haben Sie, was mich interessiert, wofür ich also hellsichtig werden möchte.

In dieser Hellsichtigkeit wird mich aber Dr. Steiner schwerlich fördern. Die Art, wie er das Kreuz verwertet, erweckt in mir den Verdacht, daß er sie nicht besitzt, ja nicht einmal ahnt.

Es soll mich freuen, wenn ich mich darin täusche. Denn ich kann mir nichts Besseres wünschen, als daß ich einen Lehrer fände, der mich in dieser Art von Hellsichtigkeit schulen würde. Unter den Lebenden habe ich einen solchen bis jetzt noch nicht entdeckt: und von den Toten lernt sichs doch recht schwer. Als Autodidakt aber, der ich in den wichtigsten Dingen werden mußte, schwärme ich gar nicht für das Autodidaktentum.

Gibt Herr Dr. Steiner von der Hellsichtigkeit, die ich mir wünsche, einmal überzeugende Proben, so werde ich zwar nicht Steinerianer, wohl aber Steiners aufmerksamer Schüler. An seinen ferneren Taten interessiert mich aber auch nur das eine: ob sich mir darin diese Art von Hellsichtigkeit überzeugend offenbart.

Doch nun genug. Habe ich meine für mich maßgebliche, für andere nicht bloß unmaßgebliche, sondern gleichgültige Meinung noch nicht deutlich zu machen vermocht, so wird mir das auch nicht gelingen, wenn ich noch mehr Worte mache.

Mit herzlichem Gruß Ihr

Eßlingen, den 28. April 1921. Christoph Schrempf

E. Fuchs
Das Problem des Proteſtantismus

I

Ja, der Proteſtantismus iſt zum Problem geworden. Iſt es wirklich möglich, auf freie Gewiſſensüberzeugung des Einzelnen das religiöſe, kulturelle und ſtaatliche Leben eines Volkes aufzubauen? — Gehört nicht zum vollen Menſchenleben mehr Ehrfurcht, mehr Autorität, mehr Verwertung der ſittlichen Erfahrungen und religiöſen Werte der früheren Geſchlechter, als es da möglich iſt, wo jeder wieder ſeine Überzeugung ſozuſagen aus dem Nichts bildet — oder wenigſtens bilden will und ſoll? — Die proteſtantiſchen Kirchen haben große erzieheriſche Kraft gezeigt — weil ſie proteſtantiſch waren — oder etwa deshalb, weil ſie ſehr ſtark alte katholiſche Kirchlichkeit und Autoritätsgefühle pflegten und verwerteten? — Je mehr dieſe aus dem Erbe der alten Zeit übernommenen ſelbſtverſtändlichen Bindungen verbraucht wurden, deſto mehr entſtand auf proteſtantiſchem Boden jener Individualismus, der gewiß auch Großes geleiſtet hat — aber eben unſer Volksleben hilflos zerſplittert. Wie ſoll ein Volk Zeit haben für ſeine großen praktiſchen Lebensaufgaben und Lebensgeſtaltung, für ſeine Weltpolitik und den lebendigen, ſtrahlenden Aufbau eines geiſtigen Gemeinſchaftslebens, wenn in dieſem Volke alle Lebensgrundlagen der ſittlichen Werte immer wieder zur Frage geſtellt werden.

So iſt der Ruf nach „Autorität" in weiten Kreiſen unſeres Volkes ſehr ſtark geworden. Und wenn wir heute eine Stärkung des religiöſen Lebens auch im Proteſtantismus wahrnehmen, ſo ſuchen weite Kreiſe auch bei ihm gerade das Nichtproteſtantiſche, die Autorität. So iſt es völlig berechtigt, wenn die katholiſchen Kreiſe demgegenüber mit ſtarkem Selbſtbewußtſein ſagen: Was ihr ſucht und ihr nötig habt, um zu geſunden, das haben wir. Wir haben die lebendige Tatſache des Ewigen, vor dem ſich der Menſch beugt, ſobald er es ſchaut, mitten im Menſchenleben, in der Kirche. Sie iſt ewiges Leben, das in die kleine Irdiſchkeit hineinragt. Sie hat in ihrem Dogma die Erkenntniſſe des Ewigen in ſeiner Tatſächlichkeit. Wer ſich in ſie eingliedert, hat die Gemeinſchaft des Göttlichen. Dies alles iſt ein Wert und eine Welt für ſich, die man haben muß, ungebrochen von allem Hinſchielen auf die irdiſchen Tatſachen. Wer ſie aber hat, der trägt eine ſichere innere Geſchloſſenheit in ſich, von der aus alle Tatſachen des Irdiſchen ruhig und ſicher gewürdigt, alle Forderungen des Irdiſchen ſtark beherrſcht werden können. Er kennt und ſieht den überirdiſchen Wert des Menſchen, der Einzelſeele. Er kennt und ſieht aber auch, wie ſie — um Wert zu ſein — ſich dem Überindividuellen einordnen muß, ſowohl um des Ewigen als um des Irdiſchen und ſeiner Zwecke willen.

„Gegenwartschriſtentum" mit ſeinem Subjektivismus, herausſteigend nur aus dem Erleben des Einzelnen nimmt dem Menſchen die Einheit

mit dem, was objektiv über allen Zeiten und Wandlungen ſchwebt, weil es unmittelbar „Ausfluß der göttlichen Wahrheit" iſt, das Dogma — und man kann hinzuſetzen „die Kirche", die unmittelbarer Ausfluß der göttlichen Weſenheit iſt, Fortſetzung des göttlichen Lebens Chriſti. „Die Kirche iſt der fortlebende Chriſtus, die Kirche iſt die Gemeinſchaft der Seelen durch die Liebe Gottes und den Beſitz der Wahrheit. Das aber iſt die höchſte Freiheit; furchtbar dagegen iſt die Knechtſchaft der Geiſter durch den Irrtum außerhalb der Kirche" (Mumbauer).

Ungemein ſtark erlebt der Katholik die Wirklichkeit des Göttlichen in der Kirche, im Dogma. Hier iſt alles blutvolle Wirklichkeit, was vom Ewigen berichtet wird, was im Proteſtantismus ein Gedanke iſt. Hier iſt es deshalb ein Selbſtverſtändliches, daß man dieſem Ewigen und der Verbindung mit ihm Zeit opfert in täglichen Andachten, das Leben opfert als Mönch oder Nonne, als Prieſter.

„Wenn wir in St. Maria degli Angeli angelangt ſein werden, ſo ganz vom Regen durchnäßt und von Kälte durchſchauert, wenn wir ſchwer von dem Kote der Straße und von Hunger gequält an die Pforte klopfen werden, und der Pförtner zornig herauskommen wird und uns ſagen wird: Wer ſeid ihr? und wenn wir dann ſagen werden: Wir ſind zwei von euren Brüdern, — er aber ſagen wird: Ihr lügt, Landſtreicher ſeid ihr, die ihr die Welt betrügt und den Armen die Almoſen wegnehmt, geht ihr nur fort! Und wenn er uns nicht auftun wird und uns wird draußen ſtehen laſſen in Schnee und Regen, in Froſt und Hunger bis in die Nacht hinein. Und dann, wenn wir ſolche Unbill und ſolche Grauſamkeit geduldig entgegennehmen ohne uns zu entrüſten oder zu murren; denn wenn wir demütig und liebevoll erwägen, daß jener Pförtner uns wohl kennt, daß ihn aber Gott wider uns reden heißt, da, Bruder Leo, ſchreibe, iſt vollkommene Glückſeligkeit. . . Und wenn wir dennoch in den Ängſten des Hungers, der Kälte und der Nacht noch mehr klopfen und rufen und um Gottes willen mit Tränen bitten werden, daß man uns doch öffnen möchte und hineinlaſſen wolle, und wenn jener in noch größerer Wut ſagen wird: das ſind unverſchämte Kerle; ich werde ihnen heimleuchten, wie ſie es verdienen; wenn er dann mit einem Knotenſtocke kommt, uns an der Kapuze faſſen und zu Boden werfen wird, daß wir uns in dem Schnee werden wälzen müſſen, wenn er uns dann Schlag auf Schlag mit dem Knotenſtocke verſetzen wird, dann wenn wir das alles geduldig und mit Heiterkeit ertragen werden, im Gedanken an die Leiden Chriſti, die wir um ſeiner Liebe willen dulden müſſen: Da Bruder Leo, ſchreibe, iſt vollkommene Glückſeligkeit*!"

Vollkommene Glückſeligkeit, das Herr ſein über alles Irdiſche, über alle irdiſchen Qualen auch im Bewußtſein der Gemeinſchaft mit dem Jenſeitigen, zu dem der gehört, der am Leiden Chriſti teil hat.

Aber hat der Proteſtantismus nicht auch ſolche Wirklichkeit des Ewigen? — Ich habe es erlebt in einer engliſchen Bekehrungsverſamm lung. Wie das Dröhnen mächtiger Orgelpfeifen kam ein Schwingen

* Blütenkranz des heiligen Franziskus. E. Diederichs, Jena 1908. S. 23 f.

durch die Luft, die Erregung der ungeheuren Menschenmasse, die in diesem Schwingen wirklich die Kraft des heiligen Geistes erlebte. So war es in John Wesleys Bekehrungsversammlungen, wenn die Angst der Hölle als grausige körperlich-geistige Qual über die Menschen kam und aus ihr die Erlösungsseligkeit der Begnadigten. — So war es, als Blumhardt in seiner kleinen Gemeinde mit den Teufeln rang und sie den Menschen austrieb. Hell, klar und wirklich ragte die Jenseitswelt mit ihrem Grausen und ihrer erlösenden Seligkeit in die Welt der Menschen hinein. Aber ist das nicht überall das Nachwirken gerade der Kräfte, die aus dem Katholizismus stammen? — Die protestantischen Kirchen, die protestantische Kultur haben gerade dies abgelehnt. Darüber ist jener Geist bei ihnen eingezogen, der sich sorgt, wie billig man wohl die Ewigkeitswerte geben müßte, damit sie den Menschen noch preiswert erscheinen. Das große starke Selbstbewußtsein dessen, der sich an Unerschütterliches gebunden fühlt, ist verlorengegangen. Wie sollen die Menschen für Leben und Sterben aus dieser Kirche jenen Mut gewinnen, der zum Leben aus Unbedingtem und für Unbedingtes gehört? — Das ist die eigentliche Ursache jenes hilflosen Individualismus. Der Protestantismus hat nichts mehr gegeben, was das Individuum nötigte, sich ganz und unbedingt einzusetzen. So zog es sich mit seiner schwächlichen „Eigenart", die es gelehrt war als Höchstes zu achten, in sich selbst zurück, während es in seinem äußeren Leben ängstlich und philiströs dem Lauf der Welt folgte.

Anders war es bei Luther. Ihm wurde aus ungeheuren Kämpfen das Erlebnis: Du selbst bist der Wert, den Gott liebt und will. Dich will er vollenden. Darin liegt die Glut eines Gewaltigen, daß nun gestaltet und erreicht werden muß, eigene Wahrhaftigkeit, eigene Reinheit, eigene Bezwingung der Leidenschaften und Wildheiten zu Lebensgestaltung aus eigenem Willen, eigener sittlicher Klarheit und Sicherheit. Es liegt das in der Notwendigkeit, solche Lebensgestaltung zur Art der Menschengemeinschaft ringsum zu machen, denn der Einzelne setzt seinen Wert nicht durch und lebt ihn nicht, wenn nicht mit den anderen und durch die anderen.

Das ist das Erlebnis der Wirklichkeit Gottes im Protestantismus, die Wirklichkeit Gottes im Seelenleben des Menschen. Sie steigt in ihm herauf als das Erlebnis eines ungeheuren inneren Wertes, der unbedingt verwirklicht werden muß. So ergreift sie ihn mit dem Zwange einer unendlichen, übergewaltigen Aufgabe, der er nicht ausweichen kann und darf. Selbstgestaltung in Wahrheit, Gemeinschaftsgestaltung, daß sie Verwirklichung dieser Innerlichkeit ist.

Als Luther den Wert des Innerlichen erlebt hatte, war in ihm jenes Bedürfnis unbedingter Wahrhaftigkeit. Sie ist das Sein und Verwirklichen dessen, was ich selbst bin, jenes höchsten Wertes. So ward er der starke Mensch, der einsam den Weg seiner Wahrheit ging gegen Kaiser und Reich, so der Erwecker starken, eigenartigen, wahrhaftigen Menschentums. Nun suchte er in sich selbst jenes Innerliche zu verstehen und darstellend zu gestalten. Er schuf die Sprache zum mächtigen Wider-

tönen deſſen, was in der Seele lebt, brennt und glüht. „Wie tief das Erz der deutſchen Zunge dröhnt."

Zum erſten Male erlebte das deutſche Volk, welch Gewaltiges in der Seele eines Menſchen leben und in ſeiner Sprache dargeſtellt werden kann. Die deutſche Myſtik war Luthers Vorläuferin. Paul Gerhard, Zinſendorf, Brüdergemeinde, Herder, Goethe ſind ſeine Nachfolger. Überall das Herausholen der Innerlichkeit in voller Echtheit und Tiefe durch die Gewalt der Sprache.

„Ich" ſein, wahr ſein auch in der Lebensgeſtaltung. Luther trat in die Ehe: Als Mann bin ich von Gott geſchaffen und will das ſein und leben und aus meiner Männlichkeit ein Heiliges und Großes und Gutes ins Leben geſtalten. So ſchuf er ſein Haus und ſeine Familiengemeinſchaft. Hinaus leuchtete der Wille zur Wahrheit und Echtheit ins Volksleben. Überall ſollten die Menſchen zur Fähigkeit wahrhaftiger eigener Arbeit gebildet und in eine wahre, reine Volksgemeinſchaft hineingeſtellt werden.

Eine ungeheure Lebensaufgabe für ein Volk: Nicht nur der Einzelne, die ganze Volksgemeinſchaft ſoll aus dem Geiſte der Eigenart, Wahrheit und Reinheit des inneren Lebens gebildet werden. Nicht im entfernteſten iſt die Aufgabe gelöſt. Die Großen haben daran gearbeitet. Die Kleinen kamen nie dazu, denn ihnen erdrückte die Laſt des wirtſchaftlichen Lebens und der politiſchen Unmündigkeit die Seele, ehe ſie zur Erkenntnis ihrer Aufgabe kam.

Nun ſteht vor dem deutſchen Volke die große Aufgabe, die Volksgemeinſchaft auch wirtſchaftlich und politiſch ſo zu geſtalten, daß ſie nicht zerdrückend auf der Seele laſtet, ſondern in ſich wahr und frei die Seele zu Wahrheit und Freiheit und edler Selbſtgeſtaltung weckt. Erſt wenn dieſe Aufgabe aufgegriffen iſt, kann man erkennen, was aus proteſtantiſchem Freiheitsgeiſte heraus geſchaffen werden kann. — Aber nun erleben wir es, daß die proteſtantiſchen Kirchen ſelbſt fliehen vor der großen Aufgabe der Neugeſtaltung und ſich zu denen wenden, die neue Autorität ſuchen und an ſolche neue Möglichkeiten des Menſchentums nicht glauben.

Wer aber einmal die Größe dieſer Aufgabe erkannt hat, der läßt ſich nicht irremachen. Ja es iſt eine ungeheure, gewaltige Aufgabe, eine Aufgabe, an der ein Volk zugrunde gehen kann. Aber ſie iſt uns geſtellt, und wohl dem Volk, wohl den Menſchen, denen eine ſolche Aufgabe geſtellt iſt. Wir würden Verräter werden an allem Großen und allen Großen, die durch unſer Volk gegangen ſind. Auch unſere Denker, Kant, Fichte, ſind Propheten dieſer Aufgabe aus dem freien Ich des Menſchen heraus, aus ſeinem Gewiſſen, Gemeinſchaft, Leben, all ſein Sein in Wahrheit, Freiheit, Schönheit und Reinheit zu geſtalten. Oder ſie ſind Denker, die die Welt zu begreifen ſuchen als ein Lebendiges, in dem Eigenart und geſtaltende Schöpferkraft Weſen und Höchſtes ſind (Schelling, Goethe).

Es liegt in dieſem Geiſtesleben unſeres Volkes die Notwendigkeit, ihm zur Geſtaltung der Wirklichkeit zu helfen oder als Volk ſich ſelbſt zu zerſtören.

2

Hier aber ruht der ganze Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus. Dort eine objektive Botschaft, Gewißheit und Führung des Lebens. Von außen wird dem Menschen gesagt, was er ist, wozu er ist und welches seine Pflichten sind. Von außen spricht in heiliger, gewaltiger Autorität und Wirklichkeit der Wille Gottes zu ihm. Das Wesen Gottes und des Ewigen wird ihm klar vor Augen gestellt. Er wird hineingehoben in jene Welt des Überirdischen und Heiligen, indem er sich der Kirche ehrfurchtsvoll hingibt, und in dieser Hingabe wird sein Wesen geheiligt.

Der letzte und höchste Wert des Menschen verwirklicht sich außerhalb des Irdischen und der irdischen Lebensgestaltung. Für diese ist deshalb nur zu verlangen, daß sie nicht zerstörend und hindernd in den Weg tritt. Darüber hinaus kann der Katholizismus jede Lebensgestaltung anerkennen, kapitalistisch oder sozialistisch, patriarchalisch oder freiheitlich, wenn nur die Schranken anerkannt werden, die Gebundenheit haltmacht vor dem ewigen Wert und der überirdischen Gemeinschaft, die Freiheit als unentbehrliche Autorität im Ewigen anerkennt.

Der Protestantismus ist eine Forderung ans innere Sein des Menschen, aus sich selbst die Gestaltung und Klarheit und das Ziel zu finden. Immer wieder muß der Einzelne sich mühselig zur Klarheit durchringen. Dann aber wird es ihm zur überwältigend gewaltigen Stimme der Gottheit: Hier ist der Wert, dein Wert in deiner Wahrheit, deiner Reinheit, deiner heiligen Überzeugung und vollen Lebensgestaltung. Nun muß der Einzelne seinen Weg gehen, seiner Überzeugung folgen, seine schöpferischen Kräfte sich nicht erdrücken lassen, sondern regen. Nun muß die Forderung gestellt werden nach einer Bildung des Gemeinschaftslebens, die diesen schöpferischen Kräften nicht eine Gefahr, sondern eine Förderung und ein Ausleben und Ausreifen ist. Revolutionär gegen alle Unwahrheit, allen menschenzerbrechenden Zwang, alles Sklaventum wirtschaftlicher oder politischer Art, alle materialistische Arbeit um des Geldes und der Macht willen ist der Protestantismus. Er ist die Forderung, um des Menschentumes und des Menschenwertes willen zu leben, zu wirken, zu schaffen, zu gestalten, um des Menschentumes willen Gemeinschaft zu bilden und zu arbeiten. — Was aus solchen Forderungen werden kann, zeigen uns die Großen: Goethes Dichtung, Bachs Musik, Fichtes sittliche Tiefe und Glut, Luthers und der deutschen Mystik Frömmigkeit. Was daraus werden kann, zeigen uns die Ideale einer Neugestaltung der Volksgemeinschaft im Geiste der Achtung vor Menschenwürde und Menschenwesen und menschlichem Schöpfersein.

Von innen aus der Seele des Menschen glüht der Wille Gottes als eine treibende, urgewaltig fordernde Kraft. In die Zukunft weist er, Neugestaltung fordert er, deren letztes Ziel und Wesen den kleinen Menschen nicht klar werden kann. Er fühlt nur die Richtung seines Schaffens für seine persönliche Gestaltung, für der Menschheit Gestaltung. Aber er weiß unmittelbar, in überwältigender Wirklichkeit: Hier

ist mein Teilhaben am Ewigen, meine Gemeinschaft mit ihm, daß diese Glut und dies Schaffen in mir ist. So muß ich ihm leben und ihm — soll es sein — das Äußere opfern. — Nie habe ich die Arbeit katholischer Objektivität — aber immer habe ich die Glut und Gewißheit eines hohen, wunderbar gewaltigen Zieles für mich, für die Gemeinschaft, der ich lebe.

Ist das für eine Volksgemeinschaft möglich? — Möglich ist es nicht, wo Kirche, Staat und wirtschaftliche Verhältnisse darauf gebaut sind, daß Menschen unmündig sind und bleiben.

Möglich ist es nur da, wo von jedem Menschen Selbständigkeit gefordert und selbständiges Mitschaffen gewünscht wird. Deshalb ist für die Verwirklichung protestantischer Frömmigkeit unbedingt die Umgestaltung des gesamten Kulturlebens in protestantischem Geiste nötig. Daß man das nicht gewagt hat, hat zum Niedergang des Protestantismus geführt.

Aber werden nicht immer Menschen bleiben, die unmündig katholischer Frömmigkeit bedürfen? — Der Verstand sagt: Sie werden bleiben. Gut, es wird auch für sie das mächtige Gebäude bleiben, an dessen ungeheurer Autorität ihre Seele die Kraft findet, d e sie nötig hat.

Protestantischer Glaube sagt: Es ist unsere Aufgabe, menschliche Gemeinschaft und menschliche Kultur so zu gestalten, daß groß und stark freies, eigenes Menschentum überall erwacht. Dann wird es so werden, daß die Starken und Großen in großen, mächtigen Aufgaben und Werken, die Kleineren, Schwächeren in engeren Gemeinschaften wirken, aber doch jeder aus freiem, eigenem, unzerdrücktem Menschentum leben kann. Wir wissen ja heute noch gar nicht, was dann an Schönheit und Freude, Eigenart und Schöpfermut in der Menschheit sein kann, wenn wir einmal den Glauben finden, dem zu leben, was der ewige Gotteswille in unserer Seele will.

3

Wer gibt die Gewißheit, daß es gelingt? — Stellst du diese Frage, dann hast du es nicht, was protestantische Frömmigkeit ist. Sie ist ja das Haben des göttlichen Willens als unmittelbare Wirklichkeit. Wer ihn so erlebt, der erlebt ihn als unerbittlichen Zwang, kühn, mutig, verantwortungsvoll diesem ganz Gewaltigen zu leben, was sich in seiner Seele und aus seiner Seele für die Menschheit gestalten will. Wer ihn so erlebt, der fragt nicht mehr: Wer gibt mir Garantie? — Er muß. In diesem Müssen liegt die Wirklichkeit Gottes für den Protestanten. Nur in ihm. Sucht protestantische Frömmigkeit äußere Autorität und Garantie, dann wird sie ein ärmlicher Abklatsch dessen, was im Katholizismus stark und groß ist. Dann geh sie besser zu dem zurück.

Haben wir den Mut, uns diesem unbedingten, heiligen Müssen hinzugeben. Hätte die protestantische Kirche diesen Mut, sie würde nicht schwach sein. Haben wir diesen Mut, so geht das schaffende Leben durch uns — Gott — Ewigkeit. —

Graf Hermann Keyſerling
Katholiken und Proteſtanten

Aus dem Reiſetagebuch eines Philoſophen*

Die Wege des Katholiken und des Proteſtanten führen beide zu Gott, aber jeder von ihnen iſt einer beſonderen Naturanlage angemeſſen. Wer ſich eines Sinnes am beſten ſo bewußt wird, daß er ſich in ſeine objektive Form verſenkt und dieſe Form ſeine Seele geſtalten läßt, iſt katholiſch veranlagt, gleichviel zu welcher Konfeſſion er ſich faktiſch bekennen mag. Und gleichermaßen iſt der weſentlich Proteſtant, der vom Sinne her der Form zuſtrebt. Soweit Fortkommen in der Welt (wozu auch wiſſenſchaftliche Erkenntnis gehört) in Frage ſteht, kann man wohl ſagen, daß die proteſtantiſche Geſinnung die objektiv zweckmäßigere iſt. Andererſeits bedingt die katholiſche einen abſoluten Vorzug überall, wo Realiſieren Gottes in der Kontemplation als Ziel vorſchwebt. Dieſes kontemplative Realiſieren iſt nicht die einzig mögliche Form religiöſen Erfahrens; wer das Himmelreich nicht ſchauen, ſondern auf Erden verwirklichen will, dem iſt eine Proteſtantenſeele erſprießlicher. Der Katholik hat keinen Beruf zur Umgeſtaltung; iſt ſeinem Weſen nach nicht fortſchrittlich geſinnt. Aber ihm wird es leichter zuteil, Gott zu ſchauen. (S. 272.)

Es kann nicht geleugnet werden, daß der Proteſtantismus Menſchen von größerer Idealität formt als der Katholizismus, und daß die noch ſo alberne Dogmatik der amerikaniſchen Sekten dem Geiſt des Chriſtentums in ihren Bekennern zu einer Macht herangebildet hat, wie dies früher nie geweſen iſt. Wie iſt das zu verſtehen? — Eben dahin, daß der Geiſt des Chriſtentums ein Geiſt der Praxis iſt, weswegen es nicht allzuviel bedeutet, an welche dogmatiſche Vorſtellungen er jeweilig geknüpft erſcheint. (S. 738.)

Unzweifelhaft eignet dem Chriſtentum eine einzigartig formende Macht, es iſt die einzige ſpiritualiſtiſche Religion, welche ſolche beſitzt. (S. 738.)

Die Lehre Buddhas hat dem tropiſchen Menſchen Gleichbedeutendes gewonnen wie das Luthertum dem Nordländer erobert hat: die Möglichkeit eines gottſeligen Daſeins in der Welt. Buddha ſowohl als Luther haben die Autorität der Kirche verleugnet und den Menſchen für mündig erklärt; beide haben einen Glauben gelehrt, nach dem der Inſpirierte Gott nicht näher ſteht als der Einfältige; beide haben dem Leben des Alltags einen Heiligenſchein verliehen. (S. 59.)

Der Geiſt des Katholizismus gibt dem Bewußtſein weniger neue Inhalte, als daß er eine neue Bewußtſeinsform erſchafft, er iſt ſo alldurchdringend, daß er jede einzelne Seelenregung ergreift; er vermag es, alles Perſönliche in objektive Formen hineinzuleiten, ſo daß ein noch ſo freier Geiſt ſich durch die Dogmen nicht notwendig beengt

* Verlag Otto Reichl, Darmſtadt.

fühlt und der Spontanſte, Lebendigſte nicht ſelten an der Obſervanz überkommener Riten ſein perſönlich-entſprechendes Ausdrucksmittel findet; auch er ſchafft recht eigentlich eine beſondere Menſchenart. (S. 528.)

Die Pſyche des gebildeten Katholiken iſt ja, ſo paradox dies dem Aufgeklärten klingen mag, viel reicher als die des Proteſtanten; die Erziehung durch ein Syſtem wie das katholiſche, das den vielfältigſten Regungen der Seele Rechnung trägt und allen Verſtändnis entgegenbringt, deſſen Formen gehaltſchaffend ſind und umgekehrt Formenſinn erzeugen, kann nicht umhin, die Seele zu entfalten; während der unkomplizierte und grobe dogmatiſche Unterbau des Proteſtantismus dem Menſchen wohl einen ſtarken moraliſchen Halt und einen einzigartigen Anſporn zur Betätigung gibt, aber ſehr wenig Selbſterkenntnis und faſt gar keine pſychiſche Bildung. (S. 512.)

Bei uns äußert ſich das Bekenntnis zum Ideal der Autonomie gar leicht dahin, daß der Menſch nichts anerkennen will, was er nicht verſteht, demzufolge er die Abſtufungen in der Geſellſchaft abweiſt und die Autorität auch deſſen nicht gelten läßt, welcher nachweislich kompetenter iſt als er. So günſtig dieſe pſychiſche Einſtellung der Ausbildung der Initiative ſei, ſo nachteilig iſt ſie der Kultur; wer keinem glaubt, außer ſich ſelbſt, entäußert ſich aller der Bildungsmöglichkeiten, welche die Erfahrung anderer enthält; er verſchließt ſich ferner dadurch, daß er die Schranken durchbricht, die ſeinem Streben von der Natur her geſetzt ſind (denn es kommt doch ſelten vor, daß einer zu größeren Dingen berufen iſt, als ihm der angeborene Lebensrahmen zu vollbringen geſtattete), recht eigentlich das Tor zur Vollendung, denn Vollendung iſt nur innerhalb gegebener Grenzen möglich. Deshalb ſteht der noch ſo abergläubiſche Katholik kulturell ſo häufig höher als der Aufgeklärte. (S. 513.)

Es iſt ein großer Irrtum, zu glauben, daß der Proteſtantismus die religiöſe Erkenntnis vertieft hätte; das Gegenteil davon iſt wahr. Das Handeln im Sinne der Religion hat er vertieft, aber der Erkenntnis hat er nicht zugute kommen können, weil die nach auswärts gerichtete proteſtantiſche Bewußtſeinseinſtellung dem Influx des Göttlichen direkt den Rücken kehrt. Gott kann man nicht ausdenken, man muß ihn hinnehmen. Er kommt über einen, man ſtellt ihn nicht aus ſich heraus. Er offenbart ſich, wie Er will, nicht wie wir wollen, ſo iſt der, den es nach perſönlichem Ausdruck drängt, deſſen Geiſt darauf gewandt iſt, neue Formen zu erfinden, gegenüber dem aufnehmend geſtimmten Autoritätengläubigen im Nachteil als Religiös-Erkennender. Man mag mir einwenden, Luther ſei ja gerade hinnehmend geweſen; gerade er hätte ja Glauben und Demut hoch über alles Wiſſenwollen geſtellt. Allerdings; in vielen weſentlichen Hinſichten blieb er perſönlich bis zum Schluß, was ich katholiſch heiße. Aber das Prinzip, dem er zum Siege verholfen hat, iſt dem Glauben und der Demut feind; der echte Geiſt des Proteſtantismus tritt heute nicht mehr in der lutheriſchen Kirche, ſondern in der kritiſchen Wiſſenſchaft zutage. Wäre es

anders, die protestantisch-religiösen Verbände litten nicht auf der ganzen Welt an unheilbarer innerer Zersetzung, wäre speziell das Luthertum nicht heute schon sterbenskrank. Es heißt eben: entweder glauben oder frei bestimmen; entweder Katholik sein oder Protestant. Und wem es darauf ankommt, Gott zu schauen, wird stets die erste Alternative ergreifen. Alle Mystiker der Welt waren katholisch gesinnt; alle kontemplativen Naturen katholisieren. Alle großen religiösen Offenbarungen sind von katholisch gesinnten Geistern gekommen, und so wird es in aller Zukunft sein. (S. 274.)

Damit will ich freilich nicht behaupten, daß irgendein heute herrschendes katholisches System sich dauernd als solches erhalten wird. Dieser Tage, wo ich so vielen Kulthandlungen beigewohnt habe, ist mir bewußter geworden als je, wie sehr die Entwicklung der Menschheit überall vom Ritualismus abführt: mehr und mehr verliert die Magie an Bedeutung und Zweck. Insofern treibt die Welt ohne Frage in der Richtung des Protestantismus. (S. 274.)

Der Idee nach darf der katholische Christ frei forschen und denken auf allen Gebieten, auf denen Verstand und Vernunft kompetieren, und mehr ist nicht zu verlangen, denn jenseits dieser Gebiete kann Vernunft zu keiner Erkenntnis führen. (S. 342.)

Das technisch Wesentliche an allen protestantischen Reformen ist, daß sie den Apparat, der dem geistigen Fortkommen dient, vereinfacht haben. Während der Katholik alle Mittel in Anwendung bringt, die das religiöse Gefühl zu stimulieren geeignet scheinen, sanktioniert der Protestant nur einige wenige und stellt es der Seele im übrigen anheim, sich ohne äußere Beihilfe, schlecht und recht, mit Gott in Verbindung zu setzen. Das wäre schön und gut, wenn die Vereinigung mit Gott auf diese weniger umständliche Weise gleich vollkommen zu erzielen wäre. (S. 272.)

Ich will noch einmal kurz daran erinnern, was ich unter katholisch im Gegensatz zu protestantisch verstehe. Der Katholizismus lehrt, daß Anerkennung einer objektiven Ordnung und Befolgen autoritativer Vorschriften den Weg zum Heil bezeichnen; der Protestantismus hingegen, daß jede Seele auf persönlich selbständige Weise zu Gott hinanstreben soll. Letzteres ist gewiß nicht die Lehre Luthers oder Calvins, aber es ist die Lehre des heute lebendigen Protestantismus, ebenso wie meine Definition des Katholizismus das Lebendige an ihm allein berücksichtigt. (S. 341.)

Ausgewählt von Else Stroh

Ernſt Krieck / Das Reich der Mitte

I

Dem Katholiken iſt ſeine Kirche einziger Weg zu Gott, einziger Weg Gottes zum Menſchen, Vorbedingung ſeines geiſtigen Lebens und ſeiner Seligkeit. Aber die weite Menſchheit außerhalb der räumlichen und zeitlichen Schranken der Kirche? Weshalb iſt es ihr noch nicht gelungen, ihre Abſolutheit, ihre Univerſalität und Katholizität zu verwirklichen? Weshalb überzeugt ſie nur die, welche zufällig in ihren längſt feſtgefahrenen Schranken geboren ſind, nicht aber alle außerhalb ihrer, wenn ſie doch ewige göttliche Urwirklichkeit und Urnotwendigkeit iſt? Gibt es außer ihr keinen Gott und keine göttliche Wirklichkeit? Sind Offenbarung, Glauben, Liebe, Seligkeit, ewiges Leben verzäunt in Prieſtertum, Dogma, Papſttum, Sakrament? Ein rundes „Ja" überzeugt nicht einmal den Katholiken, der einen Blick über Welt und Menſchheit hin getan hat. Denn er ſieht die zeitliche und räumliche Begrenztheit der Kirche; er ſieht, daß Religion nicht unbedingt an ſie geknüpft iſt. Wo immer Religion lebt, da leben Offenbarung, Glauben, Liebe, Erkenntnis göttlicher Wirklichkeit und Wirkſamkeit. Da iſt Weſen. Und niemals iſt das Weſen in einer geſchichtlich bedingten Geſtalt reſtlos aufgegangen.

Die Kirche mag nun in ihren Elementen, im Myſterium der erlöſenden Gemeinſchaft, in Sakrament, Dogma, mittelndem Prieſtertum und Hierarchie ewige Wirklichkeiten zum diesſeitigen Ausdruck bringen, ſo iſt doch jedes dieſer Elemente im Durchgang durch den Menſchen, durch ſeine an Zeit, Lage und Geſchichte geknüpfte Bildung ebenfalls zeitlich und geſchichtlich bedingt. Es gibt keine Tranſzendenz, die nicht durch die Immanenz und die pſychiſche Bedingtheit in der Verwirklichung ſelbſt mitbedingt wäre. Apoſtel und Propheten mußten jederzeit ihre offenbarte Wahrheit dem Verſtehen der Menſchen anpaſſen. Und die Geſchichte des Prieſtertums, des Sakraments, des Dogmas redet deutlich von den Allzumenſchlichkeiten ihrer Träger und Schöpfer. Erſt recht geſchichtlich bedingt iſt die Zuſammenordnung der Elemente, die ſich einzeln immer und überall in der Menſchheit finden, zur Geſamtgeſtalt der Kirche, die wie alles Bedingte dem Geſetz des Werdens und Vergehens unterworfen iſt. Dieſes Schickſal alles Zeitlichen und alles Geſtalteten iſt unentrinnbar. Und was bedeuten zweitauſend Jahre Geſchichte der Kirche angeſichts der Ewigkeit? Schon im Bilde eisgrauen Brahmanentums iſt dieſe Geſchichte nur Epiſode, eine raſch gealterte Jugend.

Es hilft nicht, die Kirche aus aller Bedingtheit und Zeitlichkeit herauszulöſen und ſie zur ewigen, göttlichen Wirklichkeit zu hypoſtaſieren. Dann hat man ja nicht mehr *dieſe* Geſtalt, *dieſes* Gebilde, überhaupt nicht mehr „Kirche", weil man alles Typiſche und Eigenartige von ihr abgeſtreift hat. Dann bleibt allein die ewig in Gott wurzelnde, in der Wurzel einige, die Glieder bindende und erlöſende Gemeinſchaft.

Diese aber ist „katholisch" nur im Wortsinn des Allgemeinmenschlichen, des Notwendigen. Zwar gibt es eine ewige anima catholica, nicht aber eine ewige katholische Kirche. Es hat Zeiten gegeben ohne diese Kirche und wird wieder solche Zeiten geben. Doch hat es nie eine Zeit, eine Menschheit gegeben ohne urtümliche, urnotwendige Verbundenheit alles Menschlichen in der Gemeinschaft und der Gemeinschaft in Gott. Im Augenblick des Aufhörens dieser Gemeinschaft müßte die Menschheit selbst aufhören, da ihr die geistige Lebensgrundlage entzogen wäre.

Nun haben die verschiedenen Völker und Zeiten einen verschieden hohen Grad des Gemeinschaftsbewußtseins erreicht und darum den Grundwert der Gemeinschaft verschieden hoch gewertet. Doch auch „individualistische" Zeitalter, wie das mit der Renaissance beginnende und nunmehr ablaufende, hatten die geistige Verbundenheit der Glieder untereinander und mit dem göttlichen Haupt zur tatsächlichen Grundlage ihrer Existenz. Sonst wären sie ohne Religion, wären sie überhaupt nicht gewesen. Dieses Zeitalter hat nur einen anderen geistigen Grundwert in seinem Bewußtsein emporgebildet: Freiheit und Persönlichkeit erwuchs ihm im Gegensatz zur Kirche. Der katholischen Kirche kommt unterdessen das unvergängliche Verdienst zu, die göttliche und urmenschliche, gottmenschliche Wirklichkeit der Gemeinschaft als Inhalt ihres Glaubens- und Offenbarungslebens zur höchsten Intensität und Symbolik emporgesteigert zu haben. Sie hat die Gemeinschaftsidee so vollkommen offenbart, als dem Menschlichen Vollkommenheit nur immer zuteil werden kann. Doch ist Gestalt und Wesen dieser Offenbarung nicht einziger und absoluter Ewigkeitswert. Der Mensch steht auch unmittelbar zu Gott, jeder Einzelne, und sein Gewissen ist Stätte ewiger Gottesoffenbarung, wie denn überhaupt jede Offenbarung ihren Weg durch das Gewissen eines Menschen, die Transzendenz also durch die Immanenz notwendig hindurchgehen muß, wofern man nicht annehmen will, der heilige Geist habe sich als Taube auf dem Stuhl der Propheten und Apostel niedergelassen und ihnen als dem mechanischen Werkzeug das ewige Wort in die Feder diktiert. Das Gewissen bleibt letzte entscheidende Instanz über alles, was mit dem Anspruch der Autorität und der Offenbarung hervortritt.

Im Jenseits zwar besitzt die Gemeinschaft absolute Katholizität. Darum gerade ist sie so unkatholisch, so unchristlich, so ewig und urmenschlich schlechthin. Darum gerade ist dieses geschichtlich-katholische Sakrament, Priestertum, unfehlbare Papsttum, Dogma so unwesentlich, so vergänglich, heute so alt und unfruchtbar geworden. Darum gerade ist die Kirche heute nicht mehr und nicht weniger als ein Kulturproblem; darum ist die Frage nach Lebenskraft, Wirksamkeit, Bildekraft, Gestaltungsfähigkeit so entscheidend. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." „Warum hat mein Weinberg Herlinge gebracht, da ich wartete, daß er Trauben bringe?" (Jes. 5, 4.)

II

Der Versuch, das jenseitige Wesen der Kirche ihrer der Zeit und Welt zugewandten Seite gegenüberzustellen, ihr Sein als das Höhere von ihrem Wirken abzulösen und dieses in eine untergeordnete Sphäre zu verdrängen, kann nur für den Augenblick helfen. Es ist keine Lösung, sondern eine Zerschneidung des Knotens. Die stets wiederholte Postulierung des Primates des Logos über Eros und Ethos bedeutet Verselbständigung und Verabsolutierung des Dogmas, ja selbst der scholastischen Formulierung des Dogmas. Die Nachfolge Christi, die Forderung: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", das Postulat der Vervollkommnung und Vollendung wird damit dem kirchlichen Intellektualismus hintangesetzt oder geopfert. Damit hat die Kirche ihre Schwäche selbst eingestanden, und sie verfällt notwendig in der Lebensführung dem Opportunismus, einer willkürlichen politischen Taktik: Sie handelt nach dem politischen Gesetz des Vorteils, wenn ihr die ewige Wahrheit nicht ein bestimmtes Gesetz der Lebensführung, eine klare Weise, *diese* Lebensführung zu bejahen, *jene* ebenso bestimmt zu verneinen, vorschreibt. Es ist der Verzicht der Begründung des Reiches Gottes im Dasein, Verzicht auf den Triumph des Lebens über den Tod, des Geistes über die Materie. Jene reine, gerettete Kirche ist dann ein Asyl für Weltmüde, Asketen, Kontemplative, rückwärts gekehrte Romantiker. Die wirkliche Kirche wird inzwischen zum Tummelplatz der Herrschsüchtigen, der politischen Spekulanten, der kasuistischen und jesuitischen Taktiker: ein caput mortuum. Diese Kirche ist eine Brücke, der das Mittelstück ausgebrochen ist. Ihr einer Teil ruht im Jenseits und verweist ins Leere; der andere ruht im Allzudiesseitigen und weist ebenfalls ins Leere: Eine Brücke, die nichts mehr verbindet, nichts mehr überbrückt. Eine Offenbarung, die nichts mehr offenbart. Ein Gebilde, das nicht mehr bildet.

Aus dem göttlichen Jenseits kann allerdings die Kirche und die wahre Katholizität wiedergeboren werden, doch nicht mehr als das politische System, nicht mehr als diese päpstliche, priesterliche, sakramentale, dogmatische Kirche, sondern als die ewige Gemeinschaft in neuer Gestalt. Wie einst Moses wurde Meister Eckehart auf einen Punkt geführt, von dem aus er das neue Land der Verheißung schauen durfte: den Weg zu Gott oberhalb des Werkes und des Sakraments, oberhalb selbst der Gnade und des Glaubens: den Weg der göttlichen Unmittelbarkeit. Es ist die Wiedergeburt der magischen Kirche in die wahrhaft geistige Gemeinschaft. „Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird" (Jes. 65, 17). Eine Kirche aber ist nicht Ziel, sondern Weg, Weg unter Wegen. Dazu ein solcher, den die Menschheit ein zweites Mal nicht wieder gehen wird.

Der Primat des Logos ist in Wahrheit der Primat des scholastischen Intellektualismus. Wird diese Tatsache von den Neuapologeten bestritten, so wird er um so mehr bestätigt durch die neueren päpstlichen Kunderlasse, die zwar nicht ex cathedra sprechen, doch den Anspruch

auf Gewissensverpflichtung erheben und durch Eide binden. Wo sollte die größere Autorität zu finden sein? Und welches ist die autoritative Grundlage für diesen Primat, wenn nicht die päpstlichen Kundgebungen? Nicht Johannes und nicht Paulus, der im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes sagt: „Die Liebe höret nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden, und die Sprachen aufhören werden und die Erkenntnis aufhören wird... Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; die Liebe aber ist die größte unter ihnen." Und nicht Johannes. Denn dessen Logos ist der allumfassende göttliche Geist, der wesentlich wirksam ist in der Vervollkommnung, der den Eros und das Ethos ebenso wesentlich umfaßt wie Erkenntnis und Glauben, der da spricht: Ich bin der Weg, ich bin die Liebe.

Wenn sich die Apologeten der Gewissens- und Vernunftentscheidung entziehen mit dem Hinweis, das Mysterium ihrer mittelnden Kirche werde nur dem zuteil, der schon in Gnade und Glauben an dieses Mysterium zu ihr komme, dann sollen sie ehrlicherweise ihr Handwerk aufstecken und in Ruhe abwarten, bis Gnade und Glauben ihr Werk vollbringen. Sie sollen nicht der Vorsehung als kluge Taktiker ins Handwerk pfuschen, bis sie den Erweis des Geistes und der Kraft, das Siegel der Begnadung und der besonderen Offenbarung erbracht haben. Denn sie haben nichts betrieben als gewandte Seelenfängerei mit Hilfe der Vernunft, die sie jedoch stets dort mit dem Hinweis auf Geheimnis, neuerdings „Paradoxon" genannt, abschneiden, wo Vernunft und Frage ihnen gefährlich zu werden drohen.

Wie aber sollte, wo nicht aus Gewissen und Vernunft, für Katholiken und Nichtkatholiken die Frage zu entscheiden sein, welches unter den vielen Prätendenten das echte Paradoxon, die echte Autorität, die echte Offenbarung und das echte Geheimnis sei? Verwirft man die Vernunft, wartet man nicht einfach die Wirkung der Gnade ab, so bleibt als Merkmal im Wesen der Autorität nur ein Drittes übrig: das cujus regio ejus religio der kirchlichen Machthaber, die Gewalt und das Schwert des Leviathan. Und das ist in der Tat die ultima ratio für den kirchlichen Absolutismus so gut wie für den weltlichen. Außerdem könnte die Kirche gegen alle, die sich hinter ihren besonderen Glauben, ihre besondere Begnadung und Offenbarung verschanzen, gegen Sekten, Theosophen und ihresgleichen stets nur ihre größere kulturbildende Kraft, ihre Fruchtbarkeit als den vom Apostel geforderten Erweis des Geistes und der Kraft ins Feld führen.

Das echte Credo quia absurdum hat sicher am entscheidenden Platz und im entscheidenden Augenblick seine gewaltige Größe. Es setzt voraus, daß ein brennendes Feuer nicht anders kann als zünden; das Licht leuchtet, auch wenn es nicht eben das Vernunftlicht ist. Und die Vernunft ist in der Tat weder grenzenlos noch allgewaltig. Aber es geht darum doch nicht an, sich auf die Vernunft einzulassen und ihr dann dort, wo sie anfängt, unbequem zu werden, einfach durch ein Paradox, durch ein Absurdum Grenzen zu setzen. Das Absurdum hat, wenn es gelten soll, den Erweis des höheren Geistes und der höheren Kraft

gegenüber der Vernunft zu erbringen. Sonſt bedeutet es nichts als ein Ausweichen vor den Entſcheidungen der Vernunft und des Gewiſſens. Es hat doch nicht etwa darum ſchon Anſpruch auf höhere Geltung, weil es paradox, weil es abſurd iſt. Hat z. B. das unbedingte Credo ſeine volle Berechtigung vor einem zentralen Myſterium, dann doch ſicherlich nicht angeſichts der paradoxen Behauptung, Freiheit und Perſönlichkeit ſei nur auf dem Boden der Kirche möglich. Noch viel weniger vor der abſurden Behauptung, der katholiſche Menſch, auch der Handwerker und Bauer, beſitze eine beſondere Weite des Bewußtſeins, die ihm ſelbſt und den andern aber nicht bewußt werde. Sollte das Credo des Abſurden ſo weit Geltung beanſpruchen? Wie ſollte man überhaupt noch vernünftige Bücher und Aufſätze ſchreiben wollen und können, wenn man zuvor die Vernunft zum Teufel gejagt hat?

III

Das „Kulturproblem" der Kirche, das ſeit einigen Jahrzehnten auch den Katholiken ſchwer aufliegt, wird nur umgangen, nicht gelöſt durch den Hinweis auf die reine Idealgeſtalt der Kirche. Was bleibt von der Kirche übrig, wenn man nur ihr dem Jenſeits zugekehrtes Geſicht gelten läßt, ihre Kulturfunktion aber als belanglos beiſeite ſchiebt? Die wirkliche Kirche bleibt inzwiſchen als ecclesia militans eine ſehr diesſeitige und geſchichtlich bedingte Macht. Und ſie iſt jederzeit eine ſolche geweſen.

Die Kirche iſt das Reich der Mitte. Vermittlung auf dem Boden ihres Gemeinſchaftsprinzips wurde ihre Aufgabe. „Ich bin allen alles geworden, um allerwege etliche ſelig zu machen", heißt der Grundſatz des Hierarchen im erſten Korintherbrief. Vieles aus der alten Welt, Glauben und Götter, Kulte und Mythen, Sakramente, Lehren und Weisheit hat ſie in ſich zur Einheitsgeſtalt verarbeitet. Den Juden kam ſie jüdiſch, den Griechen griechiſch, den Heiden heidniſch, den Römern politiſch, den Stoikern ethiſch, den Magiſchen magiſch. Im Kampf mit allen Ketzereien hat ſie ſich behauptend und feſtigend von allem etwas aufgenommen, doch vermittelnd, abplattend, ſo daß kein Prinzip ihre Mittlerſtellung zwiſchen Gott und Menſch, Menſch und Menſch, Orient und Okzident, Afrika und dem Nordmeer, Antike und Mittelalter gefährdete. So wurde die Kirche zur Kulturmacht größten Stils, und ihrer kulturbildenden Kraft verdankt ſie vorwiegend ihre Ausbreitung, ihr expanſives Wachstum. Dieſes entſprach genau ihrem Maß an innerer Univerſalität und Katholizität. Als Kulturträgerin hat ſie dann nach Jahrhunderten des Stillſtandes im Zeitalter des Jeſuitismus abermals ihre miſſionierende Kraft in den fernen Ländern wie gegen den Proteſtantismus entfaltet, und wieder iſt die Maxime des Gründers der Geſellſchaft Jeſu: Ich bin jedermann allerlei geworden, um ja etliche zu gewinnen.

In ſolchen Zeiten des Aufſtiegs fiel niemand der romantiſche Gedanke bei, das Weſen der Kirche von ihrer bildenden Funktion abzutrennen.

Jahrhunderte zuvor ſchon hatte der Prozeß der Politiſierung der

Kirche begonnen. Ja, er lag ihr in Blut und Wesen, seit Konstantin sie zur Stütze des römischen Imperiums und zu dessen universaler Erbin eingesetzt hatte. Einer unerschütterlichen Dogmatik entsprach ein ebensolches priesterliches Herrschaftssystem. In den Beginn der Entwicklung des absoluten Staates fällt ihre innere Konsolidierung durch das Trientiner Konzil und die Jesuiten. Die Kirche hat den Prozeß des Absolutismus gründlicher, zäher und nachhaltiger erlebt als der Staat. Zur Zeit, da der absolute Staat schon in Niedergang und Umbildung begriffen war, vollendete sich die Priesterkirche zur Papstkirche mit dem Dogma der Unfehlbarkeit. Die Methoden und die Psychologie dieses Gebildes lernt man nicht kennen aus den Darstellungen der Romantiker früherer und jetziger Zeit, sondern aus den päpstlichen Erlassen und Rundschreiben, die schon in geistiger Haltung und Stil zeigen, daß sie über die Pamphletliteratur des 16. Jahrhunderts nicht hinweggekommen sind. In der Tat, ich kenne aus der Literatur der neueren Jahrhunderte nichts, was so groß wäre in Schelten und Fluchen wie die Kundgebungen der Päpste, die sich Nachfolger der Apostel nennen. Die Apostel aber sahen ihr Amt in der Predigt der Liebe, im Segnen. Die Apostel pflegten unter den Gläubigen den Geist der Weissagung. Aber die Enzyklika Pascendi verordnet: „Hier sehen wir, ehrwürdige Brüder, jene allerverderblichste Lehre ihr Haupt erheben, welche die Laien heimlich als Prinzip des Fortschritts in die Kirche einführt." Der „Laizismus" ist für eine autokratische Priesterkirche das große Schreckn is. Ebenso wird der Gedanke an Entwicklung als ein Verderbnis verflucht. Wer die Wirklichkeit dieser Autorität kennen will, darf nicht zu den romantischen Apologeten oder zu dem haltlosen Halb- und Vorbeidenker Förster greifen (obschon bei ihm, der die Autorität „in der Sprache der Freiheit" verkünden will, auch mancherlei zu lernen ist), sondern zu den päpstlichen Erlassen, insbesondere zu der gegen die „Modernisten" gerichteten Widerlegungsmethode der Enzyklika Pascendi. Dort ist zu ersehen, was die Autorität in Wirklichkeit ist und wie sie von ihrem obersten Träger gehandhabt und aufgefaßt wird. Denn es ist ja wohl mit der Autorität genau so wie mit der Freiheit: Sie ist eine Relation, kein Ding an sich; es hängt alles davon ab, wie sie verwirklicht wird, wer ihr Träger und welches ihr Ziel ist. Darf sich auch eine katholische Auffassung der Autorität gegen den Papst richten? Zur Probe für die geistigen Waffen der Autorität nur der folgende Satz aus jener Enzyklika: „Daher muß, o ehrwürdige Brüder, dies eure erste Aufgabe sein, diesen stolzen Menschen zu widerstehen, sie mit geringeren und unscheinbareren Aufgaben zu beschäftigen, damit sie um so mehr erniedrigt werden, je höher sie sich selbst erheben, und damit sie, an niedrigere Stelle gesetzt, weniger Macht haben, zu schaden."

Das kirchliche System der Autorität ist wie das des staatlichen Absolutismus, mit dem es auf demselben Holz gewachsen ist, grundsätzlich auf Mißtrauen und auf Gewalt begründet. Die päpstlichen Kunderlasse, nicht zuletzt der eben erwähnte, bieten Beweise dafür in Fülle. Wenn

die Apologeten für den Seelenfang das Idealbild der Kirche und das Idealbild der Autorität malen, muß man ihnen immer erst die Frage stellen: Habt ihr selbst die Autorisierung von der Autorität, daß eure Auffassung von Kirche und Autorität nun auch innerhalb der Kirche gilt, oder daß die wirkliche Autorität gewillt ist, eure abweichende Auffassung zur Geltung zu bringen? Gilt euer Ideal wirklich auch innerhalb der Kirche oder nur nach außen für den apologetischen Gebrauch? Wer sich unter die ideale geistige Autorität der Kirche gibt, muß sich bewußt sein, daß er sich damit völlig, auch mit seinem Gewissen der päpstlichen Gewalt unterwirft, und diese ist nicht von den Apologeten, sondern allein von den Päpsten selbst nach Art und Wesen zu erlernen.

Das kirchliche System der Mitte hat eine zunächst erstaunliche, im Grunde aber sehr gerechtfertigte Erscheinung gezeitigt. Fast sämtliche großen Schöpfer und führenden Männer der Kirche sind irgendwie einmal der Verketzerung ausgesetzt gewesen. Begreiflich; denn die Gewalt ihres Erlebens mußte sie notwendig in einer bestimmten Richtung bis zur letzten Folgerichtigkeit weitertreiben. Das aber widerspricht dem System der Mitte, das kein Extrem irgendwelcher Art dulden, sondern alle Möglichkeiten abplattend in sich vereinen will. Strindbergs Weg nach Damaskus endet darum auch in der Formel des Abtes: Nicht „Entweder — oder", sondern „Sowohl — als auch". So konnte die Kirche im Kampf mit den Ketzern stets diejenige Seite als wesentlich hervorkehren, welche die Taktik gerade erforderte. Folgt man dem Weg dieser Taktik, so meint man die ungeheuerlichsten Metamorphosen zu sehen, und doch ist die Kirche in Wahrheit stets dieselbe gewesen und in den letzten Jahrhunderten fast gänzlich entwicklungslos geworden. Sie hat innerlich kaum ein Wachstum mehr gekannt, seit sie die Bewegungen des 17. Jahrhunderts, die aus ihrem Schoß hervorgingen, unterdrückt hatte. Darum war sie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert auch innerlich am Sterben. Da war es wie zum Beginn des 16. Jahrhunderts wiederum der Protestantismus, der ihr aufhalf. Damals nötigte sie der Kampf um die Existenz zum Aufraffen und Zusammenballen aller verfügbaren Kräfte. Das zweite Mal gaben ihr die Romantiker, in Deutschland und England vorwiegend protestantische Konvertiten, neuen Auftrieb. Als die große Vermittlerin hat es die Kirche ohnehin immer verstanden, aus allen Bewegungen für sich einigen Antrieb zu gewinnen, viele Wasser auf ihre Mühle zu leiten. Mit der Zeit der Erstarrung im politischen System scheint diese Möglichkeit allein sie innerlich am Leben zu erhalten. Doch ist es den Romantikern nicht mehr gelungen, ihre Starre wirklich zu brechen: Das politische System hat alle geistige Beweglichkeit wo nicht gewaltsam unterdrückt, doch stets sofort aufgesogen und aufgezehrt. Ob es je noch einmal anders werden wird? Man kann den Glauben der jüngsten Romantiker schwerlich teilen.

Unmittelbar vor der großen Weltkrise stand die Kirche vermöge ihrer politischen Taktik und Geschicklichkeit ohne Zweifel auf einer Höhe der politischen Macht, wie sie lange zuvor eine solche nicht besaß. Die Er-

ſchütterung und die Leidenſchaft des Nationalismus zog auch ſie in die Kriſe. Nun zeigt ſich aber das Merkwürdige, daß ihre politiſche Parteibildung in der allgemeinen politiſchen Zerfahrenheit als das Reich der politiſchen Mitte allenthalben die Lage beherrſcht und die Ergebniſſe dieſer unſäglich blamablen Revolution in Deutſchland auffängt. Das letzte noch beſtehende Gebilde der abſolutiſtiſchen Entwicklungsperiode triumphiert auf der ganzen Linie über die Revolution. Nicht deswegen, weil die Kirche und ihre Partei der Zeit ein Heilmittel darzubieten hätte, ſondern weil infolge der ganzen Erbärmlichkeit links und rechts die Lage immer in die flaue Mitte zurückfällt. Die Kirche ſteigt aus dem allgemeinen Erdbeben als Prinzip dieſer politiſchen Mitte ſiegreich auf. Das Zentrum vermag ja auch allen alles zu ſein: je nach Bedarf monarchiſch oder republikaniſch, ariſtokratiſch oder demokratiſch, kriegeriſch oder paziſiſtiſch, konſervativ oder fortſchrittlich, wirtſchaftlich liberal oder ſozialiſtiſch, tolerant nach allen Seiten, ſolange die Opportunität es gebietet. Nicht übel zu ſehen, wie der Radikalismus, das Literatentum, der Expreſſionismus, die Jugendbewegung und alles, was enttäuſcht vor der unmöglichen Lage und enttäuſcht vor den eigenen, noch vor kurzem ſo überſpannt hohen Erwartungen ſteht, die apoſtoliſchen Netze der Kirche zu füllen beginnt. Müde, entnervt, haltlos flüchten die Entwurzelten aus der Not der Zeit in den warmen Schoß der Kirche. An Selbſtändigkeit haben ſie ohnehin nicht mehr viel zu verlieren: Auch wo ſie am lauteſten das neue Heil verkündeten, glichen ſie ſchon der Wolke, die der Sturm vor ſich herpeitſcht. Da nun die Aufregung ſich legt, werden ſie magiſch auf den Erdboden herabgezogen von der Macht der beſeligenden Mitte. Die Autorität bringt ihnen Erlöſung von der unſeligen Freiheit, die ihnen zu Verhängnis und Fluch geworden iſt, weil dieſe Freiheit im Grunde nichts anderes war als eine reine Negation.

Siegfried Behn/Schatten der Gnoſis und katholiſche Aufklärung

Geduldſam hat ſich die Weisheit des Chriſtentums im Namen der Vernunft anfechten laſſen, ſeit das Jahrhundert Voltaires ſich mit ſelbſtverliehenem Ehrenzeichen als das philoſophiſche auszeichnete. Die wandelloſe Wahrheit muß wohl den wechſelnden Tagen von Zeit zu Zeit rückſtändig erſcheinen und nur gelegentlich modern wirken, wie es heute etwa mit der Lehre von der Weltendlichkeit geſchieht. Wahrheit kann warten (Hegel). Was da ſo lange den edlen Namen der Vernunft mißbrauchte, war ja ſchließlich der ſkeptiſchen Aufklärungen erſte nicht, die ihre Spanne, ihren Erfolg, ihren Taumel noch eine matte Weile überlebt; daß ſolche Aufklärung von links her ſich entzündete, aufflammte, verglomm, hatte noch jedesmal ſeinen Sinn und ſeine Friſt. Mit der Jahrhundertwende nun entwickelt

sich von rechts her wieder ein Angriff gegen die Hüterin des offenbarenden Wortes, auf daß die geistigen Waffen der streitenden Kirche nicht angefressen werden von Rost und Rast; und seltsam genug, nun grüßt die Weisheit des Christentums den frühen Lichtaufgang dieses Kampfmorgens selbst als eine Aufklärerin. Mit unzerstörbarem Rechte und voll Gewalt des Geistes hebt sie das Schwert der Vernunft auf, das entsunken war dem viel zu schwachen Arm der Spötter wider Wahrheit und deckt sich mit dem Schilde der Wissenschaft, der den kurzatmigen Materialismus erdrückt hatte. Schalen Witz und weltverbesserndes Behagen, Falle und Köder des Herrn von Arouet, verschmäht sie. Ein unerhörtes Bild dem kurzsichtigen Alltagsauge, tröstlich vertraut ist es dem Freunde sinnerfüllter Vergangenheit. Irenaios bezwang so die pseudonyme Gnosis, den manichäischen Dünkel interner Vorträge Augustinus, das Sakrament triumphiert über die umdüsterte Magie des sinkenden Neoplatonismus, über die Theosophie des späten Schelling der kritische Realismus der neothomistischen Schule. Ein wohlgestaltes Ebenmaß von Besonnenheit und Begeisterung half der Gemeinschaft des Heils allezeit wider die hirnzerreißenden Geheimbeschwörungen von rechts sowohl wie gegen die herzermattenden künstlichen Paradiese eines jeden sterbenden Materialismus Noch ist es in Vieler Gedächtnis, wie die Kirche mit der entschiedenen Liebesgebärde ihrer sanften Hände das Wort vom Zusammenbruch der Wissenschaft weggewinkt hat, den geistvoll entsagenden Urheber dieser Wendung freundlich ehrend. Vernunft und Wissenschaft verachten (S. 823) trotz dieser milden Mahnung manche unserer faustverehrenden Anthroposophen, auch trotz Goethe und Mephisto. Wie oft schon, wenn die Menschheit, von Kämpfen um philosophische Wahrheit ermattet, sich nur an Greifbares klammert, leugnend was sich nicht fassen läßt, hat die katholische Wahrheit sie angemutet als schwärmerischer Überschwang sehnsuchtweckender Träume. Ergibt sich aber die Menschheit wieder einmal dem verfänglichen Reiz, den Fieberbrodem pythischer Dämpfe zu atmen, ihre Selbstbesinnung preiszugeben im Wirbel dionysischen Wahns, dann verunglimpft man die Weisheit des Christentums als eine nüchterne dürre Lehrerin. Diesem Geschmack huldigen heute manche Freunde und einige Gegner der Anthroposophie. Stets der Zeit verbündet im Kampfe gegen den Tag, hört die katholische Aufklärung gelassen ihre Schule des Geistes beschimpfen. Schulen der Weisheit baut man nicht nur zu Dornach (S. 834) und hält doch den Ausdruck scholastisch für ein Schmähwort; auch dies hat seine Frist und seine Vorbilder. Wenn unsere Gegenwart nicht mit Feuerzungen vom Weisheitsgehalt der philosophia perennis zeugt, so ist daran weniger eine Denkart schuld, die auf den Wegen griechischer Wirklichkeitsdeutung zum Ziel der Seinswahrheit fand, als der Mangel danteschen Glut und Sprachgewalt, danteschen Tiefblicks in das übersinnliche Reich. In goldener Mitte (wohin der spießbürgerliche Mittelweg der lauen Beschränktheit nicht führt)

Die eingeklammerten Seitenzahlen im Text nehmen auf Seiten des anthroposophischen Sonderheftes Bezug.

bleibt die christliche Sinnesart in schlichter Erhabenheit und gütiger Einfalt sich selbst beruhigt gleich. Sieht eine christentfremdete Menschheit sie bald als Schwärmerin, bald als Schulmeisterin, so überzeugt sie damit nur von dem währenden Irrtum der Welt über das Reich Gottes, so zeugt sie damit für ihr haltloses Schwanken von einer äußersten Überspanntheit zur andern, vom Materialismus zur Anthroposophie (S. 877), die beide geheimnislos sind, geheimnisblind (S. 815) vor Vermessenheit. Indessen kann die Wahrheit warten; denn sie wohnt in ihrem Eigentum. Auch heute wartet die katholische Aufklärung gelassen, wie der eleusinische Mystagoge sich mit großartiger, ein wenig leerer Gebärde herabläßt, um den heraufbeschworenen Schatten der Gnosis Lebensblut zum Opfertrank auszuschütten, der sie auf Zeit befeuern wird. Mit dem klaren und durchdringenden Auge der Besonnenheit beobachtet sie, wann der unterschattete und gewissensunruhige, der flackernde und überstarrte Blick des neuen Apollonios von Tyana ihren unverschleierten suchen wird, und wann den Boden; dann würde ein Auge voll Güte den irrenden Bruder Tempelbauer im Philosophenmantel umfassen, Liebe würde den vernichtungswürdigen Irrtum vom leidenschaftlich suchenden Menschen scheiden. Weil christliche Weisheit wahrhaftig ist, so bleibt ihr fern und fremd die leichtfertige Gebärde der pseudonymen Aufklärung. Von den Gesichten der Hellseher sagt sie nicht voreilig unbehutsam das alberne Unmöglich des spießigen Materialismus. Gaukelei wird sie nur annehmen, wenn der Verdacht sich häuft. Freilich wird sie auch nicht so vertrauensvoll denken, diese Möglichkeit ungeprüft zu lassen; denn sie erinnert sich manch grotesker Quacksalberei, die der Hellenismus bald abergläubisch, bald spöttisch miterlebt hat. Dem Sagen von der Akascha-Chronik (S. 818) haftet ein muffiges Küchlein an, das sich nicht so schnell wird auslüften lassen. Sehr befremdet wird die katholische Aufklärung, wenn sie immer und immer wieder die redliche und stetige Arbeit der forschenden Wissenschaft vornehmen Tones verachten hört. Sie stimmt dem zu, was Kant über besagte Tonart geäußert hat, und findet, daß die Scherze eines Schopenhauerischen Zornes über Professoren und Akademien durch Wiederholung wenig gewinnen. Wer das sagt, wirft sich damit noch nicht zum Anwalt von Dünkel und Fußnoten auf. Man erblickt nur die verwunderlichen Falten nämlichen krausen Dünkels im hoffärtigen Angesicht manch anthroposophischen Splitterrichters, dem Anmaßung nicht, nur das Amt gebricht, um in die weniger liebenswürdige Spielart der Katheder leuchte zu schlagen. Sagen wir es leise, daß über die mathematische Physik des Äthers (S. 867) und die Physiologie der Farbenanschauung abzusprechen, eine verbreitete Halbbildung lockt, die von der abgründigen Schwierigkeit des Problems der Sinnesqualität nichts ahnt, die an Wert nichts gewinnt, wenn sie ihre durch Sachkenntnis ungetrübten Urteile aus der Tiefe des Gemüts mit Goethes (S. 866) ahndevollen Worten verbrämt. Sagen wir es leise, weil in Zeitläuften wie diesen auch hochbegabte, ernste, lautere, von aufrichtiger Hoffnung erfüllte Jugend den großartigen Worten und geheimnis-

enthüllenden Gesten leicht zum Opfer fällt; sagen wir es leise, aber deutlich, weil wir dieselbe Jugend ehren und lieben. Wir berufen uns auf Vernunft und Wissenschaft gegen Blend- und Zauberwerk nicht, um die anthroposophische Wissensrichtung und Willensmeinung wegzubeweisen. Zu sehr ist es doch am Tage, daß nur von selbschaffenen idealen Gegenständen, von Zahlen und Stetigkeiten, von entworfenen Triebwerken gilt, was unserer Gegenwart als unwidersprechlich strenger Beweis einleuchtet. Aber darum läßt die katholische Aufklärung noch bei weitem nicht jedes Gesicht der Psychotechniker und jede angebliche Offenbarung der Hellsicht als Beweis zu. Für eine wissenschaftliche Betrachtung ist es zunächst doch immer wahrscheinlich, daß solche Erlebnisse schaumgeborene Hirnfieberträume sind, viel zu verwaschen, seltsam und kunterbunt, um selbst als Mythendichtung durchgehen zu dürfen. So fern sind derlei Ausgeburten der Selbstüberreizung jener schlichten Einfachheit nieerschöpfter, hold wiederholbarer Menschheitsdichtung. Eine Fülle sehr ernster Gründe muß sich zusammenschließen, ehe man von einem Gesichte glauben darf: ecce miraculum. Selbst das berufene Hirtenamt, das manchen Traum als Wahngesicht entlarvt hat, wird nur selten eine Hellsehervorstellung ausdrücklich als Wahrgesicht anerkennen, meist wohl dann, wenn sich deren Aufleuchten als heilwirksam erweist in der Entfaltung des Gottesreiches. So schwer ist es zu entscheiden, ob einem Phantasma gottgewirkter Sinn innewohnt, daß kein Unberufener sich einer Aussage darüber unterfangen sollte, sei er noch so menschenklug. Hier reicht Psychologie nicht zu; denn das erschaute Sinnbild wird als Inhalt der Selbstbeobachtung nicht im mindesten dadurch abgewandelt, daß es echt ist; wenigstens nicht allgemein nachweislich. Solche Bürde des klärenden Wahrspruchs kann nur ertragen, wer zur Herrschaft im Reiche des Geistes berufen, in sein Edelamt hineingewachsen ist, niemals wer sich eines Tages solche Machtfülle anmaßt. Grundsätzlich trennen sich die Auffassungen der Anthroposophie von der philosophischen Überzeugung der katholischen Aufklärung. Dem Christentum ist Vision und Verzückung niemals Quelle der Entscheidung über den Sinn der Offenbarung, sondern das klare, schlichte Wort der Offenbarung und jene menschliche Überlieferung unverzerrter Liebe ist das Maß in der schwer zugänglichen Welt der seltenen Erfahrung. Nicht jedesmal, wenn ein Mensch entrückt wird, schaut er Wahrheit; sondern nur, wenn im unvergeßlichen Bilde der ekstatischen Schau die Wahrheit wiedererkannt wird von klar und besonnen deutender Vernunft voll Unbefangenheit und Gnadenbeistand, dann kann, wem solches widerfuhr, eines gottgewirkten Gesichtes für gewürdigt gelten. Es kann so sein und muß es durchaus nicht. Dantes Höllengesichte, aller Schauer der Anschaulichkeit voll, sind reich an verwobenem Sinn, wahrheithaltig und wertbeladen; und doch hat er sie selbst nie für Offenbarung ausgegeben. „Hier schwand die Kraft der hohen Phantasie" (Gildemeister), so schließt das Weltgedicht unzweideutig. All' alta fantasia qui mancò possa, und nicht der Hellseherei. Es ist dieser echten Gebärde gegenüber ein überwitziger

und bei Lichte unſäglich nüchterner Einfall, Geſichte experimentell (S. 821) zu erzeugen. Wenn er ſich nicht gar ſo goethiſch gäbe, man wäre verſucht, ihn für ungemein amerikaniſch zu halten. Wie werde ich energiſch, wie werde ich bald und billig Hellſeher, dies ſcheint die Frage. Es eröffnet Ausſichten in eine Welt, wo der ſtrebſame Kaufmann ſeine Ware magnetiſchen Blickes profitabel losſchlägt. Die Neognoſtiker werden das von ſich weiſen, die Neudenker jenſeits des großen Waſſers verkünden es ſchon offen, und die Entfernung iſt in unſerm fortgeſchrittenen Zeitalter ſo erheblich nicht. Vergleiche nur einmal unbefangene Prüfung, was an überſtrömender Weisheit, an lebenerweckender Kraft, an ſinnreicher Menſchenkenntnis uns das Werk der alta fantasia ſchenkt mit den kleinlich aufgeregten Wirrbildern der neognoſtiſchen Rauchgeſtalten, der Aſtralfarben und Mentalmaterien. Man ſoll ſich von dieſem Materialismus der Denkart nicht hinreißen laſſen, die Theoſophen nach dem ſpezifiſchen Gewicht dieſer neuentdeckten Stoffe zu fragen; aber man fühlt ſich doch von ferne gemahnt an die ſchalen Albernheiten, mit denen die von den Medien gerufenen Poltergeiſter und Kohlenkaſtendämonen ihren Urſprung aus höheren Sphären kundzutun mit untauglichen Mitteln verſuchen. Freilich befaſſen ſich die Neognoſtiker nicht mit ſo kindiſchem Unfug; aber grundſätzlich iſt doch eine Chemie (S. 865) der Ahndung theoretiſch und praktiſch ebenſo fehl am Ort, wie der „telekinetiſche" Transport von Kohlen und Rüben, der doch mit den üblichen Hausmitteln viel zweckmäßiger veranſtaltet wird. Warum vollends die Myſtik der Neognoſis weder echt noch vollendet iſt, möchte ich hier unausgeführt laſſen. (Sollte ein Leſer die Erörterung dieſes Themas weiter verfolgen wollen, ſo verweiſe ich auf meinen Aufſatz über echte und falſche Myſtik im diesjährigen Juniheft des „Hochlands". Dieſer philoſophiſche Verſuch mag in ſeinen beſcheidenen Grenzen und vielleicht gerade ſeiner vorſätzlichen Selbſtbeſchränkung wegen als Ergänzung der lichtvollen theologiſchen Darſtellung P. Magers im katholiſchen Sonderheft dienen.) Gnadenlos, geheimnislos, demutlos iſt die Myſtik aller Gnoſis; ſo verarmt ſie das myſtiſche Urereignis und ſchrumpft zu einer pſychotechniſchen Magie zuſammen. Ihrer falſchen Mantik iſt alles ſo ſchrecklich klar, wie dem Materialismus die Fortſchritte der Wiſſenſchaft, während die katholiſche Aufklärung, mit echter Wiſſenſchaft einig, deſto unergründlichere Geheimniſſe verehrt, je tiefer ihre Forſchung in das Weſen der Dinge eindringt. Mir iſt nicht fremd, daß die Anthroposophie verſucht, den Maßſtab der chriſtlichen Offenbarung anzufechten, ſeine Hinnahme als einſeitig und willkürlich zu brandmarken. Aber gerade ſolcher Einwand ſtünde ihr ſchlecht zu Geſicht, während er im Munde der ſkeptiſchen Aufklärung wenigſtens gut gewählt klingt. Die chriſtliche Offenbarungswahrheit wächſt mit der Gemeinde, die ſie im Herzen trägt, fügſam und lückenlos in die ſinnhaltige Weltgeſchichte hinein, zwanglos genug, um durch ihr ſichtbares Leben der ſkeptiſch verzweifelten antiken Welt die Antwort zu ſpenden auf deren herzerſchütternden Schrei nach Erlöſung, weiſe genug, um ihr außerdem noch zu deuten, wie ſehr die

schon ratlos aufgegebenen Denkmittel der hellenischen Seinsphilosophie taugen, den Reichtum der neugewonnenen Erkenntnis zu sichten und zu klären. Die schattenhafte Neognosis wird also eher darauf dringen, selbst für bewiesen zu gelten, je mehr der heimliche Sinn der Geschichte sich entfaltet. Will sie doch sogar die Weisheit des Buddha (S. 819) mit der Wahrheit aus Nazareth versöhnen. Allein gerade hier wird sich die echte Duldsamkeit der christlichen Aufklärung der Leuchte Asiens annehmen, wissend, wie in wirblig eklektischer Mischung die bunten Farben jener ahndungsvollen Religion der Sanftmut mit allen abgemalten Lichtern andern Ursprungs zu einem nichtswürdig charakterlosen Grau verschwimmen. Die helleniſtische Allerweltstoleranz der Schemengnosis vermag keineswegs in entsagender Arbeit den Wahrheitsgehalt großer philosophischer Lösungsversuche und Vorahnungen zu erobern, in sich aufzunehmen, abzuspalten und wiederaufzubauen zu einem rings durchbluteten Leibe wohlgestalten Eigenwuchses; sie kann nur stückeln und kitten. Trotz allem macht sie ihre Sophismata, sie ist viel zu eilig und viel zu ehrgeizig, wachsen zu lassen, was gedeihen will. Wieviel Eigenes wuchs dem Christentum in den Jahrhunderten zu an Menschenherzen und Erkenntnis; wie armselig und dürftig ist die Lehre der Anthroposophen ohne ihre Entlehnungen (S. 868) aus dem Orient. Wie Thorwaldsen antike Plastik ergänzte, indem er wegschlug, was seinen plumpen Entwürfen verquer war, so vergewaltigen auch die anthroposophischen Ausleser mit amerikanischer Jugendfrische Brahmanen und Buddhisten. Das abgenützte Schlagwort von der Synthese darf da nicht betören. Die Erkenntnis gewinnt nichts, wenn man die lautere Wahrheit verschmilzt mit der dunklen Ahndung, die sie vorwegträumt; sie wird nur da bereichert, wo ausgemacht wird, wieviel Wahrheit in dem Sinntraum enthalten war. Vollends aber muß die kühle Kritik der katholischen Aufklärung den Verkünder des Dharma behüten, wenn man beginnt, seine milden und reinen Worte angelsächselnd vorzutragen. Wer diesen fatalen Tonfall einmal aus den theosophistischen Spreizreden herausgehört hat, dem ist der Geschmack daran ein für allemal verdorben. Angelsächsisch und nicht indisch denkt, wer aus dem buddhistischen Karma eine kartesianische Substanz herauslieſt, wennschon Gautama solches für die Urtäuschung erklärt, angelsächsisch, wer statt der unbewegten Gegenwart der Ewigkeit eine schlechte Zeitendlosigkeit ernst nimmt und nicht mythisch lieſt, was sich darin an emsigen Abenteuern umgetriebner Irrseelen alles ereignet. Nebenbei gesagt, wie darf sich solches Denken mit der Nachfolge Hegels (S. 869) brüsten! Welch knotigem Materialismus die Neognosis eigentlich huldigt, kommt nicht einmal so sehr bei den Lehren von den Urstoffen und verwandten Denknebeln an den Tag; bezeichnend ist hierfür eine Erwartung der Besant-Theosophie (S. 819) (die Steiner meines Wissens zufällig nicht teilt). Ihr Weltbund hofft einem neuen Heiland sein Golgatha zu ersparen. Diese Gnosis denkt sich also die Urtat der Erlösung unnützerweise als irdisch wiederholbar und folglich als unzureichend; fassungslos vor der mystischen Wiederholung dieses zeitüberragenden

Geschehens im Meßopfer (S. 857), spürt sie nicht, wie wesentlich einmalig und einzig das Kreuzesopfer in die Geschichte allgenugsam hineinragt. Was schon der bloßen Geschichtsforschung nach aus tiefster tragischer Notwendigkeit (S. 862) herauswächst, die Tat, die allen mystischen Ahndungen, allem Schauen und mystischem Sehnen sonst schlechthin mangelt, wird blindlings als abwendbarer Unglücksfall gedeutet. Wie weltenfern ist diese gnostische Darstellung den Lebensquellen des Christentums, und weltenfern auch dem äußersten Idealismus der Veden. Insofern hat auch Steiner gegen Hauer (S. 879) recht. Im innersten Grunde ist auch die neue Steinerwelt immer noch häckelmonistisch (wie Steiners Kantauffassung auch); nur daß mit der zunehmenden Reizbarkeit eines Grüblers, dem wissenschaftliche Stofferforschung innerlich fremd ist, die greifbarsten Klotzigkeiten sich verflüchtigen; dünner werden sie, stofflich bleiben sie. Solcher Schauensart verharrt der mystische Abgrund umhüllt. Nicht was alles geschaut und gebraut wird in seltenen Erlebnissen, danach ist die mystische Anfangsfrage, sondern wer schaut. Darauf gibt es eine sehr schlichte Antwort für alle Armen im Geiste, die eines guten Willens sind, für einen humanisme dévot, der viel zu friedlich ist, um von den krampfigen Erregungen späthelleniſtischer Neuropathie getrübt zu werden.

Die katholische Aufklärung hat nach alledem keinen Grund, mit hastigem Eifer eine Bewegung anzugreifen, deren Spanne mutmaßlich ähnlich bemessen ist, wie die aller Salonkulte (S. 878) und Religionsunternehmungen (Keller), die nicht durch Tat gestiftet, sondern eines schönen Tages ausgedacht worden sind. Auch der englische Gesellschaftsdeismus hatte seine Zeit. All das läßt sich schließlich abwarten. Einer allzu verfeinten Zivilisation dient solches eine Weile, überfütterte Neugier zu stillen. Was die katholische Aufklärung viel ernster (S. 863) stimmt, ist die Art, wie unsere Zeit durchweg in Dingen des Geistes Katastrophenpolitik treibt. Es gehört nicht viel Umsicht dazu, will man vermuten, daß eine frühentwachsene, gewaltsam gereifte Jugend, überdrüssig der raffinierten und widernatürlichen Ausschreitungen medialer Sünde (S. 831) und aller Kitzel der Trancezustände, angewidert von den modrigen Düften der gewaltsam erbrochenen Grüfte der kultmischenden Gnosis, matt und plumpen Falles dem deutlichen und dürftigen Materialismus wieder anheimfällt, glaubensarm und zu ernster Wissenschaft verdorben. Wer noch gesund ist von der gegenwärtigen Jugend, der wünscht sich schon diesen Sommer aus dem schwülen Getriebe anspruchsvollen Weisheitsgefasels in die lärmlose, herbe Höhenluft echter Wissenschaft mit ihrer Selbstbescheidung, Selbstbesinnung und aufrichtiger Ehrfurcht vor dem echten Geheimnis (S. 861). Wer den Schatten der Gnosis Blut ausschüttet, der ruft mit gleicher Beschwörung die Schlotterlemuren des Materialismus aus dem Hades erstorbener Philosopheme, sie die gern und oft Tagesluft kosten. Dessen hat schuld die finstere Magie. Werk der katholischen Aufklärung muß es indessen sein, die weggeworfenen Waffen der neueren Philosophie auf dem Schlachtfelde zu sammeln, zu prüfen, was stichhält und hiebfest

ist, und abermals für eine Überwindung der Weltweisheit im Geiste des Christentums zu streiten. So nämlich taten die Sieger über Gnosis zum Vorbild. Das ist nicht Sache eines Mantikers im wehenden Philosophenmantel, sondern Aufgabe einer Zukunft. Je heller die katholische Aufklärung die Fackel der Vernunft brennen läßt, wo ringsum sich die Schattennacht des Aberglaubens senkt, desto inniger wird sie im Herzen des Wertes jener wenigen und seltenen Geheimnisse innewerden, die höher sind als alle Vernunft.

Friedrich Rittelmeyer
Anthroposophie und religiöse Erneuerung

Der dies schreibt, hat vor zehn Jahren aus religiösem Interesse ein genaueres Studium der Anthroposophie begonnen. Zwei Gründe waren bestimmend. Man konnte überall in Deutschland innerlich hochstehende Menschen kennenlernen, denen die „Theosophie", innerhalb deren sich die urdeutsche „Anthroposophie" damals noch entwickelte, eine bestimmte religiöse Gesamtlebenshaltung gab, Antrieb zum Streben nach Selbstvervollkommnung, Beruhigung im Leiden, einen eigentümlichen Opfergeist, der zeigte, was ihnen ihre Anschauung wert war. Auch wenn man sich diesen Menschen religiös gewachsen fühlte und manchen lebhaften Einspruch gegen das Befremdliche dieser Art in sich aufsteigen fühlte, war es doch nicht erlaubt, an dieser Zeiterscheinung vorüberzugehen, wenigstens dann nicht, wenn man das religiöse Leben der Gegenwart zu beachten für Pflicht hielt. Aber auch dies schien nicht erlaubt, eine solche Bewegung von vornherein als Gegner zu studieren. Vielmehr schien es geboten, zunächst einmal unbefangen nach den religiösen Wahrheiten und Werten zu forschen, die hier lebendig waren. Dann aber konnte man in diesen Kreisen bei flüchtiger Berührung erzählen hören von Methoden zur Geisteserziehung, die auf alte Überlieferung oder doch auf persönliche Erfahrung zurückzuweisen schienen. Durfte man, ganz abgesehen von aller Religion, dies mißachten? Doch nur dann, wenn man nicht die Verantwortung fühlte, der eigenen Lebensaufgabe die bestmögliche Kraft zur Verfügung zu stellen. Oder wenn man dasselbe, was hier versprochen wurde, auf andere Weise hatte oder doch sicher zu erreichen hoffte. Es gibt heute religiöse Menschen, die alle Entwicklung des Menschenwesens nur „von Gott her" erwarten. Aber ist es denn nicht „von Gott her", wenn Menschen über unseren Weg gehen, die auf diesem Gebiet mehr Erfahrung haben als wir?

Doch eine große Schwierigkeit erhob sich. Redete man nicht davon, daß durch solche Geisteserziehung im weiteren Fortgang unbekannte, „höhere" Kräfte im Menschen wachgerufen werden sollten, „Hellsehen",

„Fernfühlen" und dergleichen? Aus der eigenen Natur stieg es auf wie eine dunkle Warnung. Heißt das nicht mit einem ohnedies empfindlichen Nervensystem ein Frevelspiel treiben? Stimmungsmäßig tauchte die Erinnerung empor an alle die Widerwärtigkeiten von Mediumismus, Hypnotismus, Spiritismus, Somnambulismus. Man konnte ja noch nicht wissen, wie sehr der Weg gerade von diesen dunklen Niederungen des Seelenlebens hinwegführt in die klaren Lichtgefilde des Geistes. Damals half nur der Gedanke an die anderen. Ist es nicht mit Sicherheit zu erwarten, daß in wenigen Jahren eine ernste Auseinandersetzung über diese Dinge kommen muß? Wird man dann nicht fragen: Wo sind die Menschen, die nicht nur von außen darüber reden, sondern den Dingen ernstlich nachgegangen sind und ihre eigenen Erfahrungen gesammelt haben? Das „Gefühl heiligster Verantwortung für die geistige Zukunft unseres Volkes", von dem Hauer in seinem Anti-Anthroposophie-Aufsatz der „Tat"* spricht, kann also nicht nur dazu führen, einige Zweifel gegen die Anthroposophie zum Ausdruck zu bringen oder von außen Beweise zu fordern, von denen von vornherein anzunehmen ist, daß ein wenig Scharfsinn sie als „nicht genügend" wird ablehnen können, vielleicht noch auf längere Zeit hinaus, sondern dazu, methodisch mühsam der Sache wirklich „nachzugehen". Wer, auf seelischem Gebiet nicht unerfahren, entschlossen ist, keinen Schritt anders zu tun als in wacher Freiheit, nichts zu unternehmen, als was der eigenen Natur gemäß ist, ja alles erst dann zu tun, wenn es von der inneren Notwendigkeit des eigenen Lebens gefordert erscheint, sich nichts vormachen zu lassen, sich in keine undurchschaute Abhängigkeit zu begeben, alles innerlich zu verarbeiten und abzubrechen, sowie die Sache moralisch bedenklich oder geistig undurchsichtig werden will, der wird sich vor nichts zu fürchten haben. Der Verfasser kennt aus eigener persönlicher Erfahrung all die viele Furcht und Bequemlichkeit, die sich in der Tiefe der Menschenseele gegen die neue Anschauung regt, er weiß auch, wie leicht sich diese Seelenregungen religiös maskieren können. Darum gibt er sich keiner Täuschung darüber hin, welche Schwierigkeiten sich allein schon von daher der Anthroposophie entgegenstemmen müssen. Die Menschheitsseele zittert beim ersten Schritt auf dem neuen Weg, der ihr zugemutet wird.

Nun ist die Zeit da, wo vor allem die das Wort ergreifen sollten, die auf diesem Gebiet über längere eigene Versuche, Prüfungen, Erfahrungen verfügen und sich nicht erst auf Grund des Lesens von ein paar anthroposophischen Büchern „ein Urteil bilden". Denn das Verhältnis zwischen Anthroposophie und Religion ist nicht so einfach, wie es sich die Gegner und manchmal auch die Freunde der Anthroposophie vorstellen, sondern vielverschlungen und kann nur allmählich zur Klarheit gebracht werden von solchen, die in beiden Reichen zu Hause sind. Man erlaube darum auch, daß im folgenden die Form der persönlichen Erzählung einigermaßen beibehalten wird. Sie entspricht am ersten der Tatsache, daß die Menschheit heute anfängt müde zu werden

* „Tat", Februarheft 1921, „Die Anthroposophie als Weg zum Geist".

alles allgemeinen und theoretischen religiösen Geredes. Sie will von Lebenserrungenschaften hören. Sie will sich inneren Wirklichkeiten gegenübergestellt sehen.

Schon nach wenigen Wochen kamen die ersten Eindrücke, daß man auf einem guten Wege war. Das zeigte sich an einer Zunahme der geistigen Leistungsfähigkeit und der körperlichen Gesundheit, an einer Verbesserung der Grundlebensgefühle. Es kann philiströs erscheinen, dies öffentlich auszusprechen. Allein auf Grund jahrelanger Beobachtung am eigenen Organismus, wenn man die Folgen der verschiedenen Verhaltungsweisen durchzuempfinden vermag, kann man durchaus zu der wohlbegründeten Überzeugung kommen, daß die Menschheit schweren Nervenkrisen, ja geistigen Erkrankungen entgegengehen muß, wenn sie nicht etwas von einer wirklich aktiven Geistesschulung, wie sie die Anthroposophie lehrt, aufnimmt, womöglich schon in die Erziehung der Jugend. Ein selbständiger Mensch wird die Anregungen der Anthroposophie nur in der allerfreisten Verarbeitung und persönlichsten Umgestaltung in sein Leben hereinlassen. Aber er wird ohne Frage erleben, daß hier wirklich Geistesgesetze erkannt und angewendet sind.

Ist diese Erfahrung nicht eigentlich religiös, so führt es uns schon näher an die Religion heran, wenn erlebt wird, daß bei der geistigen Höherentwicklung des Menschen weit mehr auf die Ich-Kraft des Menschen gleichsam gerechnet ist, als heute erkannt wird. Man erfährt: Die Höherentwicklung des Menschen *kann* zugleich sein eigenes Werk werden und darum *soll* sie es auch. Er *soll* in der Entfaltung der Freiheit seines Ich einen Anteil an göttlichem Wesen haben. Hier wird nun auch der Punkt deutlich erkennbar, wo der Anthroposoph allerspätestens, wenn er ihm nicht schon früher begegnet, dem Christentum begegnen muß. Er kann seine Freiheit selbstisch gebrauchen, er kann aber auch den von Christus ausgehenden Impuls der Liebe zum Inhalt dieser Freiheit machen. Hier steht der Mensch dem Göttlichen in ganz persönlicher Entscheidung — wenn man will: unmittelbar — gegenüber. Alle Anthroposophie kann diese ganz eigene Entscheidung nur in eine höhere hellere Geistessphäre erheben, aber niemals dem Menschen abnehmen. Es hat keinen Sinn, darüber zu reden, ob der Mensch hier ergreift oder ergriffen wird. Beides ist richtig und ist ein und dasselbe. Wenn also Michel, Gogarten und andere von einer grundsätzlichen Verschiedenheit des religiösen Aktes und der anthroposophischen Entwicklung sprechen, wenn sie eine unantastbare Würde der Religion gegenüber der Anthroposophie wahren zu sollen glauben, dann sind sie im Recht und in bester Übereinstimmung mit allen Äußerungen der Anthroposophie selbst. Die große Frage aber ist zum Beispiel schon die: Ist der eigentliche Gegenwartsmensch, so wie er drin steckt im materialistischen Weltbewußtsein, überhaupt im Durchschnitt imstande, solche Gotteseindrücke zu empfangen, wie sie von Gogarten und Michel unbewußt und unwillkürlich für die religiöse Entscheidung *vorausgesetzt* werden? Anders ausgedrückt: Reden nicht Gogarten und Michel aus einer Seelenverfassung heraus und für eine Seelen-

verfassung, die von der typisch modernen etwas verschieden ist? Noch deutlicher gesagt: Lebt in ihnen selbst nicht noch ein Rest alten Hellsehens, ein vergeistigter, verdünnter Rest, der „wahrnimmt" — hier in der Welt „den Geist", dort im Dogma Gott — was der typisch moderne Mensch eben nicht mehr wahrnimmt?

Sicherlich aber ist es ein Mißverständnis, wenn auf christlicher Seite dies Selbstvervollkommnungsstreben in groben Gegensatz gebracht wird zum „Leben in der Gnade". Wenn der Landmann seine Pflugschar schärft, wenn er den Samen aufs Land wirft, wenn er die Himmelszeiten beachtet — ist das eine Verleugnung der Gnade? Ist das Selbstgerechtigkeit? Selbsternährung? Es ist ja alles Gnade, sowohl das Eisen, aus dem die Pflugschar gemacht ist, wie der Same, wie die Sonne — wie auch die Erlaubnis, selbst mit arbeiten zu dürfen am täglichen Brot. So ist auch die höhere Welt selbst nichts als Gnade, und Gnade ist die uns geschenkte Kraft — und auch die Möglichkeit zum eigenen Mitschaffen ist Gnade. Das Kind könnte, wenn es verständig die Wirklichkeit durchschaute, doch nichts als Güte des Erziehers darin finden, wenn er ihm die Hand nur so weit gibt, daß die eigene Kraft zum Aufrichten und Gehenlernen dabei nicht verkümmert, sondern entwickelt wird. Will man also hier von „Ich-Kultus" reden, so nenne man es nur auch Körperkultus, wenn ein Mensch seine eigenen Beine gebraucht, statt sich tragen zu lassen. Nichts anderes wird hier behauptet, als daß die Kräfte, die uns gegeben sind, uns zur Verwendung und Entfaltung gegeben sind, auch die Ich-Kraft.

Ein Gegensatz besteht allerdings zwischen der Lebenshaltung, die sich heute von der Schweiz her vieler Theologen fast faszinierend bemächtigt hat: Laßt alle menschliche Betriebsamkeit! Es gibt nur eins: Auf Gott warten! Daß der Gegensatz zur anthroposophischen Lebenshaltung zwar auch hier nicht da liegt, wo man ihn sucht, könnte man schon aus dem Wort sehen, das in anthroposophischen Kreisen als Losung für die innerste Lebensstimmung gepflegt wird: Wachend warten! Wartend wachen! Aber in dieser Formulierung liegt auch schon Kritik. Uns scheint, es droht, nur auf feinere Weise, wieder die alte Gefahr, daß man das „Reich Gottes" irgendwie von außen her oder oben her erwartet, statt die Augen aufzumachen für sein wirkliches Kommen von ganz anderer Seite und auf ganz andere Weise. Während wir auf Gott warten — wartet Gott auf uns. Rechnet man das anthroposophische Streben ohne weiteres zur „menschlichen" Betriebsamkeit, so fehlt offenbar jedes Verständnis dafür, daß ein Mensch den göttlichen Ruf *in* den Kräften, die ihm gegeben sind, *in* den Geistesgesetzen, die sich ihm offenbaren, vernehmen kann. Mennicke hat für alles anthroposophische Höherstreben nur das schöne Wort „Gekrampfe". Gogarten redet von der „raffinierten Technik" der Anthroposophen. So wenig können sich selbst Männer wie Mennicke und Gogarten denken, daß eine innere, religiöse Nötigung zum Gehorsam gegen die Gesetze des Geistes und zur Entfaltung der geschenkten Gaben führen kann, daß in solchem Gehorsam — wir müssen schon das anspruchs-

volle Wort gebrauchen — eine unbedingte Gotthingegebenheit zum Ausdruck kommen kann, ja daß die ganze innere Anspannung gerade der Entfaltung der Hingebungsfähigkeit dient. Zu solchem aktiven Warten bekennen wir uns. Man erfährt als Anthroposoph im eigenen Leben so stark den geradezu unwiderstehlichen Hang des Ich einzuschlafen, daß man hernach in mancher religiösen Stimmung und Verkündigung, die „alles Gott überlassen" möchte, die geheime Schlummersucht des Ich erkennt, das auf die anständigste Weise einschlafen will gerade in der Weltenstunde, wo es zum wachen, freien Organ des Göttlichen aufgerufen wird. Die Menschheit wird das richtige Verhältnis zur innersten menschlichen Aktivitätsanlage erst finden, den Impuls des Ich erst recht erleben müssen. Gerade dies wird eine ihrer nächsten religiösen Hauptaufgaben werden. Da wird man dann erst manche Mängel des geschichtlichen Protestantismus klar erkennen. —

Die merkwürdige Entdeckung, die man im Verfolg der anthroposophischen Geisteserziehung machen kann, ist nun die, daß durch eine geistesgesetzliche Entwicklung der Seele die Empfänglichkeit für das, was man „religiöse Eindrücke" nennt, sich entwickelt, stärker, zarter, lauterer wird. Das ist eine Tatsache, die vielen nicht gefallen wird. Mir schien sie auch zuerst die Reinheit und Unbedingtheit der Religion irgendwie zu gefährden. Aber eine Erfahrung will nachgeprüft, berichtigt, durchleuchtet, doch nicht einfach ungeprüft bestritten sein von solchen, die auf diesem Gebiet keine Mühe der eigenen Erprobung auf sich genommen haben. Wer diese Erfahrung macht und innerlich verarbeitet, der kommt allmählich zu einer Reihe sehr bedeutsamer Einsichten, von denen hier, dem ganzen Charakter dieses Aufsatzes gemäß, der aus lauter Andeutungen bestehen muß, nur einiges wenige berührt werden soll.

Man sieht klar: Der ganze Gegenwartsmaterialismus, vom griechischen Materialismus an, bis in seine feinsten Wirkungen in der Seele der „Idealisten", beruht auf einer bestimmten Form des Zusammenseins des Menschen mit der Welt, bedeutet eine bestimmte Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins und ist als solche in gewisser Weise notwendig — aber auch vergänglich. Man erkennt deutlich den Weg, der die Menschheit herausführen kann. Ob allerdings diese Einsicht in ihrer ganzen Reichweite ertragen werden kann, ohne daß man wenigstens eine Möglichkeit in der Seele trägt zu einer großzügigen Weltbetrachtung ähnlich der anthroposophischen mit ihrer Annahme von „Wiederverkörperung", muß im Zweifel bleiben.

Eine weitere, einfache, aber weitreichende Entdeckung ist es, wenn nun durchsichtig wird, wie es eigentlich zu „religiösen Erlebnissen" im Menschen kommt. Es handelt sich um die Eindrücke einer höheren Wirklichkeit auf den höheren Organismus des Menschen, auf bestimmte Organe des sogenannten Astralleibes, wie ihn eine ältere, meines Wissens deutsche Überlieferung genannt hat. Wer meint, die Religion werde durch diese Einsicht „entwürdigt", der meint, durch die Erkenntnis des Auges verliere die Sonne ihre Größe und Schönheit

und werde auf die Erde herabgezogen. Man kann es aber kaum schildern, wie wohltätig gerade diese Einsicht ist. Jetzt erst wird die Einheit des menschlichen Geistes zum vollen Erlebnis und die Zugehörigkeit der „Religion" zum ganzen Menschen, mit all den Nebeneinsichten, die sich da ergeben. Jetzt durchschaut man erst, aus welchen geistigen Bedürfnissen heraus die Philosophen und Theologen seit Kant und Schleiermacher nach dem psychologischen Ort der Religion im menschlichen Geist gesucht haben — und wie ergebnislos alles Suchen und Versuchen war. Man lese nur einmal nach, was in den theologischen Dogmatiken über den „Glauben" gesagt ist. Auch die berühmte „Ahndung" ist ja nur ein Ausdruck für diese Hilflosigkeit. Jetzt erlebt man das tiefbefriedigende Gefühl, die Religion sicher im menschlichen Kulturleben drinstehen zu sehen. Daß gerade dies vielen verdächtig ist, und daß man von einer „Vermanschung" der Religion mit der Kultur reden wird, ist uns natürlich bewußt. Aber in diesem Fall bemerkt man eben nicht, daß man selbst eine viel zu äußerliche Auffassung von „Kultur" hat, daß Kultur ihrem Kern nach nichts anderes ist als der geistige Gesamtcharakter einer bestimmten Zeit oder eines bestimmten Volkes, also eine bestimmte Entwicklungsgestalt des menschlichen Geistes, und daß man selbst Religion nur hat und vertritt in der Geistessprache einer bestimmten Kultur, nur daß man es nicht sieht — so gewiß man von Religion nicht reden kann in einer zeitlosen Weltallsprache, sondern nur deutsch, englisch, französisch. Die Absolutheit der Religion wird dadurch nicht im geringsten berührt. Sie ruht in der inneren Unendlichkeit und Unausschöpfbarkeit dessen, womit sie zu tun hat, und in ihrem unbedingt verpflichtenden Charakter. Dadurch setzt sie sich allerdings einer einzelnen, ans Sichtbare sich verlierenden Kultur wie der unsrigen entgegen und treibt immer wieder hinaus über jede einzelne Kultur.

Eine weitere, schlichte, aber bedeutungsvolle Errungenschaft ist, daß der Wirklichkeitscharakter der Welt, von der die Religion redet, deutlicher und deutlicher hervortritt. Auch das ist eine unsagbare Wohltat, und je mehr er hervortritt, um so mehr. Würde der Wirklichkeitscharakter der höheren Welt stärker empfunden werden, so hätte der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen unmöglich so verhängnisvoll betont werden können, sondern man hätte gesehen, daß der Glaube nicht nur eine Hingebungsseite hat, wie sie die Theologen heute so gut wie allein betonen, sondern auch eine Wahrnehmungsseite, ja daß er überhaupt nur echt und ehrlich sein kann, wenn er in erster Linie Organ ist für eine höhere Welt und Wirklichkeit. Daß es die Religion mit der Wirklichkeit zu tun hat, allein mit der wahren Wirklichkeit, und daß sie nur in diesem Sinn Interesse für uns haben kann, spüren heute viele. Aber freilich wie wenig weiß man davon zu sagen! Wenn z. B. Gogarten etwas gegen die Anthroposophie zu sagen glaubt mit dem Satz: „Es gibt zwischen Mensch und Geist nichts Drittes mehr, nichts, an das man noch denken könnte (zur Vorsicht: auch nicht an den Geist), darum auch nichts, das man noch wahrnehmen könnte . . .", so ist das von vornherein völlig vorbeigeredet an einer Weltanschauung, der ja selbst

die Materie nur besteht in Geistestaten höherer Welten. Aber in welcher allgemeinen, abstrakten Weise wird hier wieder von „dem" Geist gesprochen! Der Anthroposoph kennt natürlich das Geisterlebnis *auch* in dieser Form, er kennt es als das Erlebnis einer bestimmten Bewußtseinsstufe, die sich in klassischer Weise etwa in Fichte vor hundert Jahren herausgearbeitet hat. Er kennt aber *zugleich* den Geist als ein ungeheures Reich von einer höchst konkreten Lebensfülle, die sich nicht nur hinter der Materie kundgibt und nicht nur gegenüber der Materie offenbart, sondern auch in sich selbst reich erschließt. Es geht durchaus nicht an, wie Gogarten — übrigens mit geistigem Reiz und religiösem Ernst — versucht, das religiöse Erlebnis so festzuhalten an dem Punkt der Vereinigung des Menschen mit „dem" Geist, und diese Vereinigung selbst so im Abstrakten und Allgemeinen festzuhalten — das man persönlich natürlich stark empfinden kann — als die unbegreifliche Verbindung des absoluten Gegensatzes zwischen Schöpfer und Geschöpf, und dann zu erklären, nur dies sei „*dem*" „Frommen" „wesentlich". Ist dies so viel besser, als wenn man etwa ein Verlöbnis festhalten wollte in dem Wunder des ersten Ja, und dies Ja auch nur gelten lassen, soweit es *der* Mann *dem* Weib im Bewußtsein der abgrundtiefen Verschiedenheit gegeben hat, und lebendigen Menschen diktatorisch-suggestiv erklären, *nur* dies und immer wieder dies sei „*den*" Verlobten wesentlich? Werden sie nicht erwidern, dies alles sei schön und in ihrem Erlebnis auch enthalten, aber ein Verlöbnis sei eine konkrete Vereinigung zwischen zwei konkreten Menschen, und darum wollten sie das Wunder ihrer Vereinigung durch gegenseitiges Kennenlernen vertiefen und an allen Lebensereignissen erneuern und vollenden? So ist auch der Geist, so ist Gott nicht etwa ein Abstraktum von Absolutheit, und Religion besteht nicht nur in alle Ewigkeit darin, immer wieder dies Eine zu empfinden, sondern Gott ist eine höchst konkrete Lebensfülle, die aus göttlichem Leben volles, persönliches, menschliches Leben werden will. Darum gehört zum religiösen Leben gerade auch das Kennenlernen und das Wachsen, was Gogarten verneint, was aber die ganze Geschichte der Religion bejaht. *Jedes* Erlebnis ist religiös in dem Maß, als es eine konkrete Kommunion ist des Menschengeistes mit dem Gottesgeist.

Es ist heute vor allem nötig, zu den Methoden und Resultaten der Anthroposophie den Weg zu bahnen von der Naturwissenschaft und von der Philosophie her. Gerade von einem freien und weiten Verständnis der Religion aus muß man dies gutheißen. Denn die Menschen müssen erlöst werden dort, wo sie sind, und von dem, was sie drückt. Und das ist heute vor allem der naturwissenschaftlich-materialistische Irrwahn und der philosophische Aberglaube von unverrückbaren Erkenntnisgrenzen. Wer glaubt, man könne dieser Zeitnot unmittelbar abhelfen durch irgendeine religiöse Botschaft im Stil der alten Verkündigung, der hat den Charakter und den Ernst der religiösen Gegenwartskrise noch nicht durchschaut. Darum ist es zu begrüßen, daß die anthroposophische Bewegung, seit sich wenigstens einige junge Ge-

lehrte dem Werk Steiners zur Verfügung gestellt haben, zunächst von Naturwissenschaft und Philosophie aus das Neue zu prüfen und zu erarbeiten sucht. Als ein Beispiel für die vielen zu kurz geratenen Schlüsse Hauers sei erwähnt, daß ihm einzig diese Tatsache als Unterlage dient, um von einer „neuen Wandlung" Steiners zu reden. Und er gibt auch gleich den „tieferen Grund" an. Es sei Steiner „selbst nicht wohl gewesen in der theosophischen Atmosphäre". Und der andere Grund sei der, daß es ihm „bis heute, trotz seines Versprechens, jeden zum Hellseher zu bilden, der seine Methoden folgerichtig übe, nicht gelungen ist, einen namhaften Hellseher zu erziehen". Hier könnte Hauer selbst sehen, wie wenig seine Einstellung auf Steiner den strengen wissenschaftlichen Methoden entspricht, die er sonst zu üben gewohnt ist und von der Anthroposophie mit Recht verlangt. Die anthroposophische Anschauung ist in sich klar und immer dieselbe gewesen: Die Anlage zum höheren Schauen und damit zum höheren Menschentum überhaupt liegt dem Keim nach in jedem Menschen und kann und muß entwickelt werden; strenge, hohe Anforderungen müssen dazu an den Menschen gestellt werden; bei den vielen Widerständen, die diese Anforderungen in der menschlichen Seele finden, wird aber bei den allermeisten Menschen das eigentliche Schauen in diesem Leben nicht zu erreichen sein; der Ertrag ihres Strebens bleibt gleichwohl unverloren und bringt sich im Leben nach dem Tod oder in neuen Verkörperungen zur Geltung; auch bewährt sich dies Bemühen in jedem Fall durch Lebenswertsteigerungen, die man schon an sich als sehr befriedigend empfindet. Ist es erlaubt, diesen Tatbestand so auszudrücken: Es ist Steiner „trotz seines Versprechens" „nicht gelungen"? Ist es erlaubt, auf Grund dieses Tatbestandes ein solches Bild der Unbeständigkeit und Selbsttäuschung des Gegners in die Welt zu setzen?

Dem Charakter der „Tat" gemäß soll von uns dort verweilt werden, wo Anthroposophie und Religion sich berühren. Aber wo beginnen bei diesem Reichtum? Es ist zum Beispiel möglich, rein durch natürliche, gesunde, vollkommen überschaubare Entwicklung der menschlichen Seelenkräfte — langsam, viel langsamer, als man vielleicht erwartet hatte — nach und nach das überzeitliche Ich im Menschen aus seinem vergänglichen Wesen sich hervorheben zu sehen, in diesem überzeitlichen Ich zu leben, die ersten Versuche zu machen, von diesem überzeitlichen Ich aus das vergängliche Wesen gewissermaßen zu handhaben und durch die Zeitlichkeit zu steuern, die ersten Ahnungen zu gewinnen von einer Geschichte dieses überzeitlichen Ich, nicht nur nach dem Tod, sondern auch vor der Geburt. Es ist möglich, durch ein vergeistigtes, veredeltes Eindringen in die Leiblichkeit — zum Beispiel in die Lichtverwandtschaft des Auges — sich den Körper zum Heimweg werden zu lassen zu tiefen Geheimnissen des Daseins, sich ganz anders mit dem Kosmos und im Kosmos lebend zu wissen, sich wie gewoben zu fühlen aus großartigsten Kräften des Weltalls. Es ist möglich, wiewohl hier am spärlichsten aus eigener Erfahrung geredet werden kann, hinter den Naturtatsachen, Naturgesetzen, Naturvorgängen das Geistige viel

konkreter sich gegenüber zu sehen, als das dunkle mystische Empfinden ahnt. Es ist möglich, in einer Steigerung der Seelenfähigkeiten auch Möglichkeiten des Zusammenlebens der Menschen untereinander und mit einer höheren Welt vorauszuschauen, wie man sie sich heute kaum träumen läßt. Es ist möglich, manches von dem auf seine Richtigkeit nachzuerleben, was alte Religionen über die höhere Welt zu sagen wußten, nicht nur das Christentum, auch das Germanentum, das Persertum, das Indertum. In all dem erhält man den Eindruck, daß in gewissem Sinn Anthroposophie die Rettung der Religion bringt, in dem Sinn nämlich, daß nunmehr freies, eigenes, inneres Wissen und Schauen werden kann, was früher als Offenbarung von außen gemüthaft hingenommen wurde, daß aber in anderem Sinn Religion stets sicher neben Anthroposophie bestehen wird, wenn man unter Religion, dem Wortsinn nicht ungemäß, die persönliche Hingebung an das Göttliche versteht, wie sie etwa in Ehrfurcht und Vertrauen zunächst zum Ausdruck kommt.

Wir wollen noch einen Augenblick an dem Punkt bleiben, der am heftigsten angegriffen wird. Wenn die geistige Entwicklung weitergeht, dann tritt die Wirklichkeit, die man früher mit dem einen Wort „Gott" bezeichnet hat, langsam, aber klar in eine reichgegliederte höhere Welt auseinander. Es ist, wie wenn man auf einen fernen Berg zufährt und zuerst nur die Spitze des Berges über den Nebel ragen sah, dann aber, wenn man wieder aus dem Zuge sieht, ist aus dem Berg ein ganzes Gebirge geworden mit Vorbergen und Vordergründen, die für sich Interesse haben, aber den Blick nach oben weiterleiten — und hoch über dieser ganzen Welt, jetzt noch gewaltiger sichtbar, ragt der majestätische Gipfel. Wie denken sich's die Menschen eigentlich, wenn sie so ängstlich oder spöttisch oder beides über das „Geistersehen" reden? Sie denken wohl, daß unter aufwühlenden Gefühlsschauern plötzlich eine weiße Gestalt sichtbar wird, die mit dem Menschen in Menschensprache redet? Wo Derartiges erzählt wird, da weist es im günstigen Fall — wie man durchaus von der Erfahrung in der eigenen Seele her wissen kann — auf Bewußtseinszustände und Sphärenvermischungen hin, die vor langer Zeit berechtigt gewesen sein mögen. Das dem heutigen Bewußtseinszustand entsprechende Wahrnehmen der geistigen Welt ist völlig anders. Man könnte es eher vergleichen mit dem ruhigen klaren Aufleuchten einer mathematischen Wahrheit im Menschengeist. Es ist wie ein Sich-Erheben des Menschengeistes, so daß er über die Wolkenschicht emporringt und die ewigen Sterne sieht. Es ist wie ein Erwachen, zu dem man sich ermannen muß aus dem Traum des Lebens heraus. Es ist — dieser Vergleich sagt es am umfassendsten — wie ein Sterben und Auferstehen in einer höheren Welt, die geistig ist und darum in Geist-Sein oder Bewußtsein besteht. Das alles ist so licht und klar, daß jeder, der es zum erstenmal erlebt, überrascht sein wird, wie vollkommen natürlich und gesund es ist.

Durchaus berechtigt ist die Frage, woran man denn eigentlich erkennt, daß es sich hier um Wirklichkeiten handelt und nicht um bloße Ge-

dankengebilde. Dieſe Frage wird ſich jeder, der durch philoſophiſche Erkenntnistheorie hindurchgegangen zu ſolchen Erlebniſſen kommt, immer wieder forſchend vorgelegt und verſtändig zu beantworten geſucht haben. Hier kann in Kürze nur geſagt werden, daß die erkenntniskritiſchen Mittel zur „Realiſierung" keine ſchlechteren, ja keine weſentlich anderen ſind als die Mittel, die alle Erkenntnistheorie zur Feſtſtellung einer dem Einzelmenſchen gegenüberſtehenden Außenwelt anzugeben weiß: Evidenz, Unabhängigkeit von Willkür, Übereinſtimmung unter den Wahrnehmenden. Wer die geſchilderten Erlebniſſe auf die gleiche Stufe ſtellen wollte mit dem, was wir „Gedanken" zu nennen gewohnt ſind, der kennt ſie eben nicht. Andrerſeits geht kein Vorwurf mehr fehl, als wenn vielſtimmig von einer „Vermaterialiſierung" des Geiſtes durch die Anthropoſophie geredet wird. Wie kommt man dazu? Weil gelegentlich von einer Wahrnehmuug von Formen und Farben geſprochen wird. Man ignoriert nur völlig, daß ausdrücklich von einem geiſtigen Wahrnehmen geredet wird, bei dem es für die „Sinne" gar nichts zu ſehen gibt — man könnte auch ſagen: von einem Wahrnehmen der geiſtigen Urbilder der Formen und Farben. Man hat eben keine Erfahrung davon, daß eine Form geiſtig wahrgenommen wird, nicht bloß gedacht, ſondern wirklich wahrgenommen, ohne daß irgendwo in der Raumeswelt etwas zu ſehen iſt. Und weiter ignoriert man völlig, daß nur den beiden zunächſt über dem Menſchen ſtehenden Welten eine gewiſſe Ähnlichkeit mit unſerer Raumeswelt nachgeſagt wird, und daß höher hinauf das Erleben unſerem Sinneserleben immer unähnlicher wird. Erſchütternd iſt es, da bei Mennicke einem Satz zu begegnen wie dieſem: „Von weſenhafter Schau ahnt er nichts (der Anthropoſoph)." Bis zu dieſem Grad iſt es heute in Deutſchland möglich, von Anthropoſophie nichts zu ahnen und doch als Autorität über ſie mitzureden und ſie zur „Demut" zur ermahnen. Der „Materialismus" der Anthropoſopie iſt ſchon da, aber nicht in den Anſchauungen der Anthropoſophen, ſondern in den Köpfen der Kritiker. Man bekämpft nicht den wirklichen Gegner, ſondern bekämpft, wenn nicht ein Phantom, ſo eine Projektion des Gegners in der Nebelſchicht des eigenen „idealiſtiſchen" Materialismus.

Es iſt eine Tatſache, daß man auf völlig klare und natürliche Weiſe etwas davon wiſſen kann, daß „Volksgeiſter" nicht nur gedankliche Abſtraktionen ſind oder dichteriſche Fiktionen, ſondern lebendige Wirklichkeiten, daß das Licht nicht nur eine „Offenbarung Gottes" iſt, ſondern die Außenſeite von geiſtig Lebendigem, daß „Weisheit" nicht nur ein menſchlicher „Begriff" iſt, ſondern für ein höheres Sein ebenſo weſenhaft wie für uns unſer phyſiſcher Körper. Allmählich kommen auch Ahnungen davon, wie ſich ein Verkehr mit dieſen höheren Weſen geſtalten kann. Nicht eigentlich ein Du redet zu einem Ich, ſondern ein Groß-Ich redet im Klein-Ich. Noch eigentlicher: ein Groß-Ich erklingt weſenhaft im Klein-Ich. Je mehr der Menſch es lernt, frei, wach innerlich zu ſterben, um ſo reiner und reicher geht ihm die höhere Welt auf, um ſo lebensmächtiger wächſt er in eine

höhere Gemeinschaft und in ein höheres Leben hinein. Suggestion? Autosuggestion? Die klare Helligkeit dieser Erlebnisse überwindet den Verdacht von selbst. Aber ob es möglich ist, ihn Außenstehenden wegzubeweisen? Wenn ein Sehender im „Verein gelehrter Blinder" einen Vortrag über das Sehen hält: wird ihnen nicht alles nur Gelegenheit für ihren Scharfsinn werden können, eine Hypothese über „die Suggestion des Sehens" aufzustellen? Wäre übrigens Suggestion das Geheimnis der Wirksamkeit Steiners, so wäre anzunehmen, daß sich die Anthroposophische Gesellschaft in eine Schar von Hellsehern verwandelt hätte — während man ihm andrerseits gerade den Vorwurf macht, daß ihm dies „nicht gelungen" sei. Es wäre auch anzunehmen, daß die wenigen, die allmählich die ersten Schritte zum „schauenden Bewußtsein" getan haben, gerade das sehen, was sie zu sehen sich vornehmen, und es gerade so sehen, wie sie es zu sehen erwarten. Es gehört aber zu den sichersten Erfahrungen, daß sich auf diesem Gebiet gar nichts erzwingen läßt und daß alles immer anders ist, als man es sich gedacht hatte. Die Regel ist, daß sich der innere Fortschritt nicht in Erkenntnissen zeigt, die man vorher meditiert oder „aus der Gedankenwelt seines Systems aufgenommen" hat, sondern zuerst auf Gebieten und in Erlebnissen, wo man es nicht erwartet hatte. Die eingehenden Ausführungen Hauers über den Geistesweg Steiners und sein Verhältnis zu den Indern usf. leiden überhaupt an dem Fehler, daß er die Steinersche Geisteserziehung nicht einmal theoretisch kennt. Nur einiges ganz Allgemeine weiß er von ihr. Und ein gewissenhafter Anthroposoph kann leider diesem Mangel nicht rasch abhelfen, so gern er es möchte, so sehr er alles Geheimtun hassen mag und so wenig er irgendeine Verpflichtung zum Geheimhalten auferlegt erhielt. Kein gewissenhafter Arzt wird ja zum Beispiel eine Atemtechnik allgemein als Heilmittel empfehlen, wenn er die Lungenverfassung und die Blutdruckverhältnisse des Einzelnen nicht in acht zu nehmen vermag. So gibt es auch in der höheren Entwicklung organische Bedingtheiten und individuelle Verschiedenheiten. Das ist selbstverständlich. Wer ernstlich diesen Geistesweg kennenlernen will, wird nicht vergeblich suchen.

Man kann sich wohl denken, daß es ein Leichtes wäre, von solchen Erlebnissen, auch wenn sie nur Anfangseindrücke sind, eine hinreißende Schilderung zu geben. Ist es doch manchmal, als wenn man auf die Berge steigt, und das gewöhnliche Menschenleben wird zum Liliputreich. Aber eben gegen alle gefühlsmäßige Darstellung erhebt sich aus dem Erleben selbst eine Warnung. Man steht solchen Erlebnissen gegenüber an einem Scheideweg. Man kann sie entweder mit der Seele aufnehmen oder mit dem Geist. Nimmt man sie mit der Seele hin, so kann man hohe Freuden erleben, aber man schließt sich gleichsam in seine Subjektivität ein und beschwört Gefahren herauf. Nimmt man sie mit dem Geist hin, das heißt: schaut man, beobachtet man, lernt man, denkt man, dann fühlt man auch: jetzt bin ich vor allen Gefahren geschützt. Und noch von anderer Seite her kommt eine Warnung. Es bildet sich eine Empfindung dafür, daß man anderen Menschen von

dieſen Dingen ſo erzählen ſollte, daß möglichſt wenig Subjektives und Suggeſtives eingemiſcht wird. Man würde ihnen ſonſt die Reuſchheit der eigenen Erfahrung von vornherein trüben. Was an Gefühlsmäßigem hinzukommen ſoll, muß jeder aus ſeinem Eigenen hinzubringen. Nur ſo iſt es ganz echt, wahr und geſund. Und nun geht das volle Verſtändnis auf für die kühle Nüchternheit, die man früher oft an anthropoſophiſchen Schilderungen der höheren Welten beanſtandet hatte. Man iſt jetzt auch in der Lage, dieſe Schilderungen aus dem eigenen Erleben heraus ſich gefühlsmäßig zu beleben und iſt im hohen Grad dankbar dafür, daß man dies unbeeinflußt tun kann. Die anthropoſophiſchen Beſchreibungen ſind dann nicht mehr eine Partitur mit wirren Strichen und kalten Klexen, ſondern eine Symphonie, die lebendig erklingt, auch dort, wo man perſönlich noch keine Erfahrung hat. Wenn z. B. Gogarten ſchreibt: „Denken Sie ſich den Blick einer Mutter auf ihr totes Kind und denken Sie ſich den Blick des Anatomen auf eine Kinderleiche ... ſo ſieht der Fromme und ſo ſieht der Hellſeher", ſo beweiſt ein ſolcher Vergleich nur, wie wenig man ſich ſelbſt die Darſtellung innerlich zu beleben wußte. Der geiſtige Tod auf dem Bild, das man ſchaut, ſitzt nicht in der Welt des „Hellſehers", ſondern im Auge des Beſchauers.

In der Folge ſolcher Erlebniſſe kommt nun ein wahrer Hunger nach Objektivität über den Menſchen. Und er ſpürt, daß dies etwas Menſchheitliches iſt, daß er die Morgenröte eines neuen Zeitalters fühlt, das einmal den heutigen Subjektivismus ablöſen wird. Das religiöſe Gerede, wie es ſo viele Zeitſchriften erfüllt, wird unerträglich. Man will Geiſterrungenſchaften, Lebenseroberungen. Das gefühlsmäßige Aufrühren religiöſer Empfindungen wird verdächtig. Man fragt ſtreng nach den höheren — oder niederen Welten, die dahinterſtehen. Die Führerſucht und Selbſtändigkeitseitelkeit wird lächerlich. Es geht um die Wirklichkeit. Und gerade ſo wird man ein Eigener, erlebt ſtärkſte Empfindungen und kann nun ernſthaft mitreden.

Will man das alles „Rationalismus" oder „Intellektualismus" nennen, gut! Dann erhöhe man aber ſeinen Begriff von ratio zu dem ſchönen deutſchen Vollſinn der vernehmenden Vernunft, ſeinen Begriff von Intellekt zu der Lebensfülle des in den göttlichen Geiſt hineinſchauenden Menſchengeiſtes und ſchiebe nicht unverſehens ein dürres Gebilde von „Rationalismus" auf die Bühne, um es ſiegreich zu erledigen. Nach dieſem Verfahren kann man auch beweiſen, daß die Sonne am hellen Tag nicht leuchtet; man braucht nur zu beweiſen erſtens, daß die Sonne ein Stern iſt, und zweitens, daß Sterne am Tage nicht leuchten. Es iſt merkwürdig, wie oft man gerade dieſem Beweisverfahren gegenüber der Anthropoſophie begegnet, ſei es, daß man ſie als rationaliſtiſch oder als myſtiſch, als „Hellſehen" oder als Denken, als „Intuition" oder als Wiſſenſchaft abtut.

Kann man das innerſte Widerſtreben nachfühlen, mit dem man ſich nach ſolchen Erlebniſſen mit Theologen und Halbtheologen darüber auseinanderſetzt, ob da nicht der Glaube „verkannt" werde und die

Gnade „zu kurz" komme? Gibt es in diesen höheren Welten etwas, was nicht „Gnade" ist? was sich nicht an den „Glauben" wendet — im Sinn der ehrfürchtigen Hingebungsfähigkeit und sittlichen Entscheidungskraft? Ich weiß es nicht. Hier ist ja alles — um die mißbrauchten Worte zu vermeiden — Geschenk auf der einen Seite und Hingabe auf der anderen.

Vielleicht wird nun auch ein wenig verständlich, welche Empfindungen der Anthroposoph zu überwinden hat, wenn er bei Gogarten liest von dem für den wahren Geistesmenschen „erledigten" „Geisterspuk" der Anthroposophie, von dem „Ingesinde der übersinnlichen Welt" mit seinen „etwas zweifelhaften Individuen". Und dann wundert man sich, wenn in anthroposophischen Kreisen auch einmal harte Worte fallen über die Theologen, die keine Ehrfurcht haben vor dem, was anderen heilig ist. So hat der Apostel Paulus, auf den sich Gogarten beruft (Röm. 8, 38) nicht geredet, und so hätte er nie geredet. Um die starke Ruhe seines neuen christlichen Lebensgefühls sich voll zum Bewußtsein zu bringen, schaut er sich um nach den gewaltigsten Mächten, die er kennt, und freut sich, daß auch sie mit aller ihrer übermenschlichen Macht ihn „nicht scheiden können von der Liebe Gottes". Dies Triumphhochgefühl der christlichen Liebe läßt sich gerade *nicht* voll nacherleben, wenn man alles Hohe zwischen uns und Gott „mit einer kurzen Handbewegung auf die Seite schiebt". Und kann man sich denn gar nicht vorstellen, daß das Ahnen der überirdischen Wesen und Mächte, die nach göttlichem Schöpfungsplan das Menschenleben tragen, durchwalten und aufwärtsleiten, gerade ganz tief und lebendig mit der göttlichen Liebe verbindet? Wo lebendige Frömmigkeit war, da hat sie sich immer wenigstens für die „andere" Welt das „Schauen der Herrlichkeit Gottes" erhofft und davon mit vollem Recht *die* Gemeinschaft mit Gott, *die* Seligkeit erwartet. Aber es gibt nicht eine „diese" und eine „jene" Welt, es gibt nur *eine* Welt. Und wir würden die göttliche Herrlichkeit niemals schauen, wenn wir nicht die Anlage dazu jetzt schon in uns trügen — oder wir wären dann nicht mehr dieselben. Die Theologen aber, die das uns heute erreichbare Schauen ablehnen, weil in der Bibel steht, daß das Schauen einer zukünftigen Welt vorbehalten sei, kommen uns vor wie Kinder, die ein Adventsgeschenk ihres Vaters nicht annehmen wollen, weil er gesagt habe, Weihnachten sei das Fest der Geschenke, und sie ihn doch nicht zum Wortbrecher machen könnten. Was fürchtet man eigentlich, wenn man das ehrfurchtsvolle Hinaufschauen in die höhere Welt verbietet? Fürchtet man denn, wir könnten an der göttlichen Liebe irre werden, wenn wir Gott näher kennenlernen?

Wir mußten wenigstens an einigen Beispielen gegenüber den wimmelnden Mißverständnissen zeigen, wie wenig sich der auf dem Geistesweg Gehende von den Pfeilen erreicht fühlt, die gegen ihn abgeschossen werden. Die Anthroposophie wird aber der Menschheit den besten Dienst tun, wenn sie auch in Zukunft ihre Füße mehr dazu benützt, um vorwärts zu schreiten, als um rückwärts auszuschlagen. Hätte der

Herausgeber der „Tat" die Herausgabe des „Anthroposophischen Sonderhefts" einem erfahrenen Anthroposophen übertragen, so hätte den Lesern viel mehr von dem positiven Geistesgehalt der Anthroposophie mitgeteilt werden können. Immerhin könnte vielleicht zur Empfindung gekommen sein, aus welchen Lebenshintergründen heraus der Satz geschrieben ist: „Die Zukunftsreligiosität, die den Kampf mit den Gegenwartsreligiösen zu bestehen hat, wird von einer viel größeren inneren Aktivität sein und von einer gewissen unegoistischen Hehre, vor allem aber geistesklar und gottesüberreich" (Vom Lebenswerk Rudolf Steiners, S. 48). Von Christus, wie er sich von hier aus darstellt, konnten wir noch gar nicht reden. Um wenigstens ein Wort zu sagen, wo ein Buch nötig wäre: Auch die bescheidenen Anfangserfahrungen, über die hier verfügt wird, berechtigen vollauf zu der Anschauung, daß der Menschheit, wenn auch zunächst wohl nur in einem kleinen Teil ihrer Glieder, in den nächsten Jahrhunderten ein ganz gewaltiges Christuserleben bevorsteht, ablösend das abstrakt gewordene Dogma und die arm gewordene Philotheologie, mächtig erhellend und erhöhend die Christuserfahrung der vergangenen zwei Jahrtausende.

Wir haben auch versucht, von Anthroposophie zu sprechen, ohne uns je auf Steiner zu berufen. Nicht als ob man sich im Geringsten neben ihm wichtig machen wollte. Jeder Kundige weiß, daß sich alles, was hier gesagt ist, und auch noch alles, was gesagt werden könnte, neben der Lebensleistung Steiners ausnimmt wie ein angefangenes Stockwerk neben einem hochragenden Dom. Aber es sollte zum Ausdruck kommen, daß es Anthroposophie gibt — auf den Namen kommt wenig an —, auch wenn es Steiner nicht mehr gäbe, daß Anthroposophie kein Dogma ist, sondern ein Geistesweg, keine Abhängigkeit, sondern eine Erfahrung. Gerade aber, wer sicher und frei in der eigenen Erfahrung steht, darf und kann und muß sagen, wenn sich ihm von hier aus die überragende Größe eines anderen ergibt. Und das Haupthindernis für die Anerkennung Steiners ist — das muß schon offen ausgesprochen werden — wirklich nichts anderes als seine Größe. Wir sind ganz weit entfernt, jede Gegnerschaft gegen ihn auf persönliche Gründe zurückzuführen. Man würde ja nur verraten, daß man sich selbst nicht durch Schwierigkeiten des Geistes und der Seele hindurchmühte, wenn man keine Empfindung dafür aufbrächte, daß Menschen eben auch in diesen Schwierigkeiten steckenbleiben können. Aber wenn man die Anti-Anthroposophie-Schriften liest, kommt es einem vor, als ob ein Riese unter den Menschen wandelt, und die Menschen sehen zunächst nur die Beine und beanstanden mit viel Mühe und Leidenschaft, daß die Augen und Ohren nicht dort sitzen, wo sie es gewohnt sind. Auch das jetzt übliche Verfahren, zwar nicht mehr zu bestreiten, daß Steiner Wahres sagen könnte, aber um so nachdrücklicher zu betonen, daß gerade dann dies alles philosophisch gänzlich ohne Belang und religiös gänzlich ohne Bedeutung sei, ist nur ein neuer unhaltbarer Versuch, die eigene Größe zu retten. Die Dämonen erkennen einen Messias immer zuerst, auch in der Einzelseele, und fangen sofort an,

mit Bibelsprüchen um sich zu werfen. Ja, es hat sich allmählich ein Haß gegen Steiner angesammelt — ganz unbegreiflich angesichts der Reinheit und Größe seiner Selbstaufopferung — ein wilder Haß, der durchaus zum Schlimmsten führen kann. Wir sehen nicht Gespenster, sondern fühlen die Pflicht, eine Warnung öffentlich auszusprechen, ehe es zu spät ist. In dem Versagen gegenüber Steiner kommt freilich auch zum Ausdruck, daß die Menschheit nunmehr ein völlig neues Geistesverhältnis auszubilden hat, das sie noch nicht finden kann. Denn mögen andere „Seher" von gleicher oder größerer Bedeutung neben Steiner treten oder mag Steiner, wie es der geschichtlichen Analogie entspricht, auf lange hinaus der größte bleiben, die Menschen wissen noch nicht, wie sie sich zu solchem Sehertum zu stellen haben. Keinesfalls darf es das gläubig-blinde Verhältnis der Vergangenheit werden. Es kann garnicht frei und wach genug sein. Größte Vorsicht bei aller Aufgeschlossenheit, sicherste Selbständigkeit bei voller Verehrungsfähigkeit. Man muß eine Seherwahrheit, etwa die von der „Wiederverkörperung", ganz ruhig und ganz frei in sich tragen können jahrelang, sie nicht im geringsten annehmend und nicht im geringsten ablehnend, sie aber unzählige Male neu prüfend von allen Seiten und an allen Lebenstatsachen: man wird schon erfahren, was für ein fruchtbares, förderliches Geistesverhältnis sich so ergibt. Hundert junge Deutsche des besten bildsamsten Geistes, die in dieser Art nur einmal die Anthroposophie wirklich ernst nehmen, die sie von den verschiedensten Gebieten des Wissens und des Lebens her prüfen — und einer größten Geistesbewegung ist nach unserer Überzeugung der Sieg sicher. Mancher hat sich schon gewünscht, er möchte in einer Zeit leben, wo mächtige Geistestaten geschehen, um ritterlich mitzustreiten. Er frage sich, ob nicht da ist, was er sucht.

Karl Justus Obenauer / Altdeutsche Mystik oder Anthroposophie

Die Kernfrage, auf die zuletzt alle Einzelfragen zurücklaufen und die man sich oft zu berühren schämt, weil sie, viel zu umfassend, zu ungeheuer und auch zu differenziert, im Munde der vielen zur Trivialität werden muß: die Frage, aus welchen Quellen sich das gesunkene Christentum erneuern wird, ist für den einsam Suchenden, der in der Zeit lebt und die Zeit, wie sie auch sei, bejaht, nicht die Frage nach der traditionellen Religion mit ihren objektiven Ordnungen, ihren historisch bedingten Konfessionen und alten Gemeinschaften. Es ist die Frage nach dem Weg. Sie entspringt dem tiefen Verlangen nach bezwingenden ganz unmittelbaren Urerlebnissen, nach dem wesenhaften Berührtwerden von höchsten kosmischen Kräften, aus denen von Paulus und Johannes ab alle großen Christen geschöpft haben.

Dringt ein Sinn aber gerade heute ernst und konsequent auf dies Letzte, dann wird er notwendig auch an einen Punkt kommen, wo er

sich zunächst vor zwei extreme Möglichkeiten gestellt sieht. Man schaut zwei Wege, einen alten, durch Jahrhunderte bewährten, und einen neuen, scharf umstrittenen. Der eine wird sich den meisten zunächst darstellen als der Weg Meister Eckeharts und seiner Schule; der andere als der Weg Rudolf Steiners. Der eine der Weg streng entsagender Abkehr und beschaulicher Einkehr, demutvoller Entblößung und weltvergessener Vereinfachung, bis zum Gewinn und Besitz des unvergänglichen lauteren Grundes. Der andere der Weg des Schauens und der Erkenntnis höherer, Natur und Menschheit durchwirkender Welten, der Weg der Ausbreitung und langer sich durch tausend Verwandlungen hindurchringender Entwicklungen. Der eine verspricht die Überwindung der Individuation und ihrer Leiden durch das Selbst, das ins Absolute heimkehrt wie der verlorene Sohn zum Allerbarmenden; der andere das unbeschreibliche Durchsichtigwerden des Weltganzen, erschütternde Blicke in gewaltige kosmische Zusammenhänge und in eben die Tiefen des Weltenwerdens, durch die unser Ich den Weg sucht und sich entwickelt von der Dumpfheit zur Freiheit, vom Nehmen zum Geben, vom Geborgensein im Schoß höherer Mächte zum freien, großen, dem All sich opfernden Schöpfertum. Der eine, ganz nach innen, der Weg der Liebe, die „stark ist wie der Tod"; an seinem Ende strahlt der „Dauerstern ewiger Liebe Kern" des pater ecstaticus. Der andere, innen und außen verbindend, der Weg der Idee und Erkenntnis.

Beide Wege scheinen sich also zunächst fundamental zu widersprechen. Die Mehrzahl der Schüler Steiners lehnen den Weg der Mystik ab. Unter den Freunden der Mystiker erwachsen die erbittertsten Gegner der Anthroposophie. Wir fragen: Gibt es die Möglichkeit einer Synthese? Gibt es Punkte, wo beide Wege zusammenlaufen? Nur auf Einiges ganz wesentliche und ganz allgemeine, was jedem auch bald auffallen wird, sei im folgenden hingedeutet und was doch, ganz abgesehen von allen historischen oder erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten und allem Streit um Personen, für den das Wesen Suchende gerade an einem bestimmten Punkt des Suchens und der inneren Entwicklung heute von entscheidender Wichtigkeit sein kann.

Die Anthroposophie gibt, innerhalb der grandiosen Geschlossenheit ihres Weltbildes, das auch die Gegner, die sie wirklich kennen, achten, letzte, das Denken befriedigende konkrete Antworten auf den Sinn des Lebens. Der Weg kann aber kein andrer sein, als der sich aus dieser Erkenntnis eines sinnvollen Werdens ergeben muß. Das Bewußtsein des Menschen entwickelt sich durch die sieben Stufen in sieben zeitlich sich folgenden Weltperioden: vom Bewußtsein des Minerals (Saturn) zum Bewußtsein der Pflanze (Sonne), des Tieres (Mond), des sich selbsterlebenden Menschen zum Übermenschen mit höheren Bewußtseinszuständen; auf der Erde selbst vom alten Bilderbewußtsein, dessen letzte große Regungen die Mythen aller Völker schufen, dessen dekadenter Rest unsere Träume sind, über das verstandesklare nüchterne Gegenwartsbewußtsein des ganz aus der geistigen Heimat herausgetretenen historischen Menschen zum Wiederhellsehenden, der

sein denkendes und wollendes Selbst nicht mehr auszuschalten oder herabzudämpfen braucht, wenn er mit der geistigen Welt Verbindung sucht. Dieser Sinn der Entwicklung setzt sich auf jeden Fall durch; die Rassen und Völker, die Perioden und Kulturen und, ewig wandernd, alle Seelen nehmen an diesem Prozeß teil, die Seelen jedoch in einem Sinn, der ihnen höchste Verantwortung auferlegt und angespannteste Aktivität zur Pflicht macht. Niemand darf sagen: ich werde ja doch an dieses Ziel mitgenommen, unendliche Zeiten liegen noch vor mir, ich brauche mich nicht anzustrengen, um vollkommen zu werden. Wer auch dieses Bild der Erdentwicklung in sein Inneres aufnimmt, muß sich entscheiden, bewußt das Erdenziel zu wollen. Steiners Schauen weiß sich hier in Übereinstimmung mit der apokalyptischen Prophetie und vielen vordeutenden Worten des Heilandes selbst (viele sind berufen, nur wenige erwählt, nur wenige beharren bis ans Ende, während in vielen die Liebe erkaltet; nur wenige gehen durch die enge Pforte, wenn viele darnach trachten, wie sie hineinkommen usw.). Der Mensch, der dieses innere Ringen beginnt, muß immer bewußter für die Zukunft leben. Er muß sich schon in der Gegenwart entschließen. Nur wenige werden das Erdenziel erreichen. Die anderen bleiben auf einer Stufe zurück, die nicht mehr die eigentliche Menschheitsstufe sein wird. Nimmt jemand eine solche Erkenntnis als subjektiv wahr in sein Lebensgefühl auf, dann beginnt er den Weg. Alles andere, Übungen, Bilder, Versenkungen, Beherrschungen, Reinigungen, es sind nur die notwendigen Mittel, den Weg abzukürzen und den Sinn des Werdens immer klarer herauszuarbeiten.

Damit verwandelt sich zugleich die Einstellung zur Vergangenheit. Ein Beispiel. Jemand wird von einer schweren Krankheit befallen. Die Frage des Kranken: warum muß gerade mir diese Krankheit zustoßen? wäre an sich berechtigt. Jede Krankheit hat ihren ganz konkreten Sinn. Ganz konkrete Krankheitsfälle hängen mit ganz konkreten früheren Seelenzuständen zusammen. Die Krankheit ist weder Zufall, noch Schickung eines vorsehenden und züchtigenden Gottes. Sie ist Ausdruck selbstgeschaffenen Schicksals. Mein Leiden ist meine Läuterung. Mein Ich befreit sich im Körperlichen von tiefliegenden geistigen Unvollkommenheiten. Übersähe ich das Karma, blickte ich über die Grenzen von Geburt und Tod hinaus, ich würde den Sinn jeder Krankheit und jeden Leidens erfahren. So kann ich meist nur die Richtung fühlen, wo es durch mein Kranksein mit mir hinaus soll. Ich darf meine Läuterung, auch wenn der Prozeß unheilbar sein sollte, nicht durch Auflehnungen stören. Vermag ich auch die ganz besonderen Zusammenhänge meines jetzigen Leidens und meiner vergangenen Schwächen und Verfehlungen nicht zu durchschauen, so kann ich doch die intuitiv erfaßte Wahrheit des allgemeinen Gesetzes vom Sinn meines Leidens subjektiv so intensiv erleben, daß eine dergestalt ins Herz gedrungene Erkenntnis Geduld und Gelassenheit im Leiden schafft und stärkt. Die reine Katharsis, die Reinigung von der Last der Vergangenheit, beschleunigt und vollendet sich.

Auch die erste Forderung der Mystik ist Kraft, Geduld und Gelassenheit im Leiden. Schon auf der ersten Stufe des Weges überfallen den Schüler Leiden und Prüfungen aller Art. Der im Leiden Bestehende ist dem Ziel näher als der Nichtleidende. Eckehart sagt, ein Leben des Friedens und der Ruhe sei gut, ein Leben voller Schmerzen in Geduld gelebt, besser, aber in einem von Schmerzen gepeinigten Leben völligen Frieden zu haben, das sei das beste. So lebt der Mystiker in der Liebe des Leidens. Er fragt nicht, warum leide ich? er fragt, wie leide ich? Aber erst mit der vollen Erkenntnis der Wurzel des Leidens und der zugrunde liegenden schicksalsvollen Zusammenhänge verliert sich für den denkenden Menschen die Paradoxie dieser Liebe. Erst der Erkennende kann nicht anders als das Leiden gutheißen.

Ähnlich das Verhältnis zur Natur. Die Liebe des altdeutschen Mystikers zur Natur ist von bezaubernder Wärme, aber sie führt nie zur Erkenntnis, zur Idee, wie die Goethes. Der Trieb zur Selbsterkenntnis, als Mittel zur Selbstvollendung, ist zu beherrschend. Selbstvergessene Hingabe des Erkenntniswillens an die Natur ist mit diesem Weg nicht vereinbar. Eckehart betont ausdrücklich: wer zur höchsten Vollendung seines Wesens gelangen will und zum Erlebnis des höchsten Gutes, der muß ein Erkennen haben seiner selbst, wie dessen, was über ihm ist, bis auf den Grund; so nur gelangt er zur höchsten Lauterkeit. „Darum, lieber Mensch, lerne dich selbst kennen, das ist dir besser, als ob du aller Kreaturen Lauf erkennetest." Bei Suso verschmilzt die Liebe zur Natur mit der Liebe zu Christus. Die Natur bietet die Bilder, den Reichtum des Herzens auszudrücken. Er verflicht sie in seine Meditationen. Die Rosen und Lilien werden zum Ausdruck und Sinnbild seiner Glut und seiner Demut, im Singen der Vögel fühlt er das eigene unergründliche Loben. Warum können wir zu einer solchen Liebe der Primitiven nicht zurück? Ist die Liebe schon erkaltet, oder nur durch Bewußtheit gemäßigt?

Es ist dasselbe wie bei dem Leiden. Beide Wege lehren den Wert und die Überwindung des Leidens. Der eine durch die grenzenlose Liebe zur Vollendung, der andere durch die wissend gewordene Liebe zum Sinn des Lebens. Gewiß müßte der Mensch, der heute nach dem Höchsten strebt, dieselbe Seelenstärke im Leiden suchen, wie die alten Meister. Aber der Mensch von heute, der, wie Goethe „der Schmerzen tief im Herzen heimlich bildende Gewalt" empfindet, er fühlt den Sinn des Leidens tiefer. Er ahnt seinen Grund in den Tiefen des wirkenden Schicksals. Je mehr dies Ahnen Erkenntnis wird, desto williger kann das Leiden getragen werden. Die störenden Halbgefühle, die schwankenden Schwächen, die dumpfen Revolten, die resignierten Ermattungen, die feigen Verzweiflungen: dies alles fiele ab, wenn der Wille zum Leiden von der Erkenntnis der Wurzel des Leidens erhellt würde. Der Mystiker nimmt das Leiden wie die Natur in sich, um sie im Brand seines Herzens zu vernichten. Alles, was ist, nährt das Feuer, in dem er sich selbst verbrennt.

Der Mensch vermag aber die Natur auch zu verwandeln auf dem

Umweg tiefer Erkenntnis. Stein, Pflanze und Tier, sie sind in einem abgründigen Sinn Teile von mir selbst. Mein Schicksal entscheidet auch über sie. Um höher zu steigen, mußte ich das, was unter mir liegt, zurücklassen. So sind wir allem, was um uns lebt, tief verschuldet. Die stumme Natur spricht eine erschütternde Sprache und mahnt: entscheide dich, erlöse dich, dann vollendest du auch mich. Es ist das Warten in der Natur auf die freie Tat des Menschen, das ängstliche Harren und Seufzen, wovon schon Paulus spricht. Der Mensch, in der Mitte der Natur, ahnt die kosmische Verpflichtung. Er darf die Natur nicht vergessen.

Niemand wird in der Mystik die Fundierung solcher Gedankengänge suchen, die uns mit dem Kosmos geistig verbinden. Niemand wird heute in der Mystik „Erkenntnisse höherer Welten" suchen. Sie zieht heute die an, die längst verzweifelten, Wissen und Glauben, Idee und Liebe, Gott und Natur zu versöhnen. Das neu erwachte Interesse für die reine Mystik kommt sehr oft dem Agnostizismus der Zeit entgegen. Der Mystiker läßt vieles beiseite, was der Anthroposophie wesentlich ist: die Erkenntnis konkreter Beziehungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, die Vielheit der Welten, das Schicksal der Seele nach dem Tod, Welterlösung und Weltvollendung. Sie kennt nur den einen Trieb nach absoluter Wesensvervollkommnung, nach dem Erlebnis des Selbst. Die Grundfrage ist: wie muß ich leben und was muß ich tun, um Sohn zu werden und zum völligen Frieden zu kommen? Sie muß den Menschen aus einer Welt streng aussondern, die von diesem Willen immer wieder ablenkt und in der das reine Wesen vom Unwesentlichen, das sich unterschiebt, beständig getrübt wird. Armut und Keuschheit sind Vorbedingungen, von denen sie kaum spricht. Sie verlangt radikale Freiheit des Herzens und Sinnes von allem Endlichen und Kreatürlichen. Eine konkrete Leidenschaft der Erkenntnis würde die Mystik nicht dulden. Sie ist geistiger Nihilismus. Sie dient zwar der Evolution, wie alles, was von solchen, aus wirklichen Tiefen lebenden Menschen ausgeht, und so wirken auch ihre Impulse tief in die Jahrhunderte bis in den Stil der Kunst, aber ohne, daß sie es je gewollt hätte. Sie vereinfacht die Entwicklung und das Weltbild, weil sie das Ziel vereinfacht und näherrückt, als es in Wirklichkeit sein kann. Sie meint nur die eine Seele. Ihr ganzer Wille ist, das unendliche Rad zum Stillstand zu bringen und wie Christus sagen zu können: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden. Sie führt nicht ins Unendliche des Alls. Sie ist nicht anwendbar oder fruchtbar für die Breite des Lebens. Wie man im Dämmer des Domes der Vielheit der Welt vergißt und die Unruhe der Sinne und das Denken zum Schweigen und zur Ruhe kommen, so sucht sie das Schweigen des Absoluten und erwartet, durch äußerste Brechung des Eigenwillens, still das Unsagbare. Im letzten Grund hört aller Unterschied auf. Nichts mehr entfaltet und entwickelt sich. Es ist die völlige Umdrehung von der Anderheit zur Einheit. Das Werden ist im Entwerden widerlegt und gestillt. Alles Drängen, alles Ringen „ewige Ruh in Gott dem Herrn".

Die Anthroposophie stimmt mit der Mystik, mit dem Erleben aller Zeiten, darin überein, daß dies Letzte unsagbar und unerforschlich ist. Sie spricht deshalb nicht von Gott, sondern von geistigen Wesenheiten, in denen man noch Attribute des höchsten Seins erkennen kann: schöpferische Weisheit, Opferwille, gestaltende oder durch die Macht der Bewegung umgestaltende Mächte. So sehr die Anthroposophie das Sprechen über das höchste Mysterium vermeidet, weil es jenseits der Grenze liegt, innerhalb der Wahrheiten über die geistigen Welten noch faßbar sind, und so wenig sie deshalb atheistisch zu sein braucht, so sehr konzentriert der Mystiker sich auf das Absolute, so sehr ist das Unaussprechbare sein einziges Ziel, so ausschließlich meditiert er diese unvorstellbare Vollkommenheit, in die er zurückfließt mit seiner Seele wie ein Tropfen ins Meer.

Philosophisch gesprochen wäre die Anthroposophie Pluralismus oder, wie Steiner manchmal sagt, Monadologismus; die altdeutsche Mystik spiritueller Monismus. In dem Leben der heiligen Dreifaltigkeit ist das Zurückfließen der drei Personen in die Einheit ihres Grundes die höchste Seligkeit.

Ähnlich der Unterschied im Verhältnis zu Christus. Am Ende des einen Weges wird die Seele selbst Sohn und bedarf weder der Zeugnisse noch des Mittlers der Kirche; am Ende des anderen Weges erkennt sich die Seele als Teil einer kosmischen Macht, die in die Persönlichkeit des Jesus von Nazareth hineinwirkt, sie seit der Johannistaufe bis ins Physische durchdringt, durch den Tod des Gottes den Tod in der Natur besiegt, den Leib bis ins Letzte vergeistigt, wiederherstellt und so aufersteht, um die neu aufstrahlende Erde zum Stern der Liebe zu erlösen. Das Mysterium von Golgatha also der heilige Mittelpunkt des ganzen Werdens, von dem aus sich die Geschichte der Menschheit erst begreifen läßt. Der Christus der Mystiker führt in die Einheit und Ewigkeit des Seins, der Christus der Anthroposophie zur Erkenntnis des letzten Sinnes der werdenden Welt. Zum Christus in mir die Mystik, zum Christus außer mir die Anthroposophie.

Hier ahnt man das Ergebnis der Betrachtung. Gewiß bestehen diese Gegensätze eines Erkenntniswillens, der den Menschen ins Grenzenlose führt, und einer allen eingeborenen Sehnsucht, fertig zu werden mit dem ewigen Werden und von allem verwirrenden Reichtum hinweg zur Einheit zu kommen. Aber diese Gegensätze haben sich in wahrhaft großen Menschen immer durchdrungen. Goethe würde sagen, sie ergänzen sich wie Einatmen und Ausatmen. Es sind letzte Gegensätze, an denen sich sein Denken orientiert. Die Weltseele durchdringt den beschaulichen Menschen, der sich der Allgegenwart freudig hingibt und entzündet die Liebe; der Weltgeist aber ruft den eigenen Geist zum Ringen auf und gibt die Erkenntnis der Idee. Erst wenn Idee und Liebe sich verbinden, tritt der Mensch aus dem passiven Zustand heraus. Erst Idee und Liebe machen den Vollmenschen. Gott ist in der Persönlichkeit nicht nur „ewiger Liebe Kern", sondern auch „Kern der Natur". Deshalb ist Idee und Liebe die Formel des alten

Goethe, unter der er das höchſte geiſtige Erleben überhaupt faßt; ſie entſpricht ganz ſeinem höchſten Weltgeſetz der Syſtole und Diaſtole*. An dieſer Formel fühlt Goethe, wie der Menſch über die Myſtik hinausgehen und wie er ſie ergänzen muß. Der Myſtiker kommt nicht zum aktiven Verhältnis zur Welt; er ſchleicht an den Problemen der Welt vorbei oder „ſchiebt ſie beiſeite". Das höchſte Leben ſchwingt immer zwiſchen Idee und Liebe und beſteht in einem ewigen Wechſel der Konzentration auf den Grund und des expanſiven Hineinwachſens in den konkreten Sinn der Welt. Es ſind die zwei letzten Urtriebe des Menſchen. Immer bringt Menſchſein die doppelte tiefſte Verpflichtung mit ſich: der Welt gegenüber, der wir uns in tiefſter Dankbarkeit ſchulden, und uns ſelbſt gegenüber, die wir alle fühlen, daß das wahre Ziel nur in unſerem Selbſt liegen kann, daß die Anſprüche des äußeren Lebens viel zu weit gehen und uns immer weiter von uns wegführen. Um zu ſich ſelbſt zu kommen, muß man die Welt zeitweiſe vereinfachen und in ſich zur Entſcheidung bringen.

Wo ſich aber dieſe Urtriebe nicht durchdringen, werden auch ſofort die Gefahren der beiden Wege akut: auf der einen Seite das Vergeſſen der Gemeinſchaft, der wir uns ſchulden, Unwiſſenheit und Naivität den höheren Erlebniſſen gegenüber, allzu bequeme Flucht vor den zerſetzenden Mächten der Welt, im Grenzfall: Infantilismus. Auf der anderen Seite Hochmut und Dünkel des Wiſſenden, Kompromiß mit Natur und Welt, zu ſchnelle Reſignation, doch nicht fertig zu werden, im Grenzfall, bei reinem Rationalismus: Greiſenhaftigkeit.

So haben ſich die zwei Richtungen im lebendigen Menſchen immer ergänzt, und ſo wird es auch in der Religion der Zukunft ſein müſſen.

Die Religion der Zukunft: ein großes Wort! Viele ſehen die Religion der Zukunft in einem neuen Gemeinſchaftsbewußtſein, aber die Gemeinſchaft der in einer großen Perſönlichkeit zum Ausdruck ringenden Idee war immer Vorausſetzung aller ſich bewußt zu Gemeinſchaften zuſammenſchließenden religiöſen Menſchen. Der gute Wille allein tut es nicht; man kann das Haus nicht mit dem Dach anfangen. Nur der neue Geiſt bringt neue Gemeinſchaften. Dieſer Geiſt kann nicht der der Myſtik ganz allein ſein. Auch die Myſtik erſchöpft nicht die Idee der Religion. Sie meint immer nur den Einzelnen. Zu großen religiöſen Bewegungen müſſen erſt Vorausſetzungen geſchaffen werden. Würde heute ein Menſch von dem Range eines Buddha geboren, er könnte ſich vorausſichtlich nur ganz wenigen begreiflich machen. In dieſer ganzen Zeit der Wende kann nur erſt der Boden geſchaffen werden. Wie ſoll eine Erneuerung der Religion möglich ſein, wenn nicht genügend Menſchen da ſind, die wieder wiſſen, daß der Menſch eine Seele hat! Solche Vorausſetzungen bringt die Anthropoſophie. Keine Religion ohne Lehre; keine Religion ohne Erkenntniſſe. Alle großen Religionen haben ihre Vorausſetzungen gehabt, ohne die ſie nicht zu denken

*Vgl. K. J. Obenauer: Goethe in ſeinem Verhältnis zur Religion. Jena 1921. Eugen Diederichs. S. 91.

ſind. Wir können die Evangelien nicht verſtehen ohne die Kenntnis der Nachbarſchaft und des Bodens der Eſſäergemeinden. Auch der Buddhismus erwächſt aus der Syntheſe der zwei Urtriebe. Auch er ſah ſich geſtellt zwiſchen zwei extreme Möglichkeiten: Yogapraxis und Sankhyaſyſtem. Buddha gibt die neue Heilswahrheit in einer knappen Formel, die für viele begreiflich wird und doch das tiefſte Wiſſen einſchließt. Er beſchränkt die Erkenntnis auf das Weſentliche: auf den Weg. Wer auch den Völkern das künftige Heil bringen wird, auf das ſie vielleicht Jahrhunderte warten, auch er wird mehr ſein als ein Eingeweihter. Auch er wird ſein ein ganz Erwachter, ein ganz Vollendeter. Der Anblick eines reſtlos vollkommenen Menſchen wird die kranke Welt von neuem erlöſen.

Umſchau

Ein Brief zum katholiſchen Sonderheft

Lieber Herr Dr. Michel! Ihr freundliches Schreiben über meinen Oſteuropaaufſatz* enthält den Wunſch, ich möchte mich auch in dem Antwortheft äußern, das Eugen Diederichs über Ihr katholiſches Sonderheft der „Tat“ zuſammenſtellen will. Ich ſchreibe darum meinen Eindruck nieder.

Ich faſſe das katholiſche Heft als eine Demonſtration auf, gerichtet an die Nichtkatholiken. Ich begrüße es vor allem als miſſionariſche Regſamkeit. Ich bin froh, daß Katholiken, Laien und auch Prieſter, ihren geiſtigen Verſchlag verlaſſen und ſich der Welt wieder kundtun. Kein Zweifel, es beſtand und beſteht in der Hauptſache ein gegenſeitiger Geiſtesboykott: der Katholik bringt mit ſeinen Büchern und Werken nicht in den nichtkatholiſchen Volksteil ein, das Verhalten des deutſchen Sortiments iſt in dieſer Beziehung bis heute noch immer ſtramm kulturkämpferiſch; aber ebenſowenig kann der Nichtkatholik in die katholiſchen Kreiſe eindringen, das Verhalten iſt hier in der Hauptſache noch immer durchaus ultramontan. Das Schlimmſte iſt ja noch nicht der geiſtige Boykott, ſondern ſchlimmer noch iſt der menſchliche. In meiner badiſchen Wohnheimat betrachten ſich auf dem Lande Katholiken und Proteſtanten gegenſeitig vielfach als Feinde und ſcheuen ſich nicht, es ſo auszuſprechen. Noch ſchlimmer ſteht es vielfach in dem rein katholiſchen Bayern oder dem rein proteſtantiſchen Norden.

Da erſcheinen Sie und Ihre Mitarbeiter als Apoſtel eines lebendigen Chriſtentums. Kein Zweifel, daß in der Gegenwart das Gemeinſchaftsbewußtſein aller deutſchen Chriſten im Wachſen iſt, unbeſchadet konfeſſioneller oder politiſcher Sonderart. Doch iſt es noch ein ſehr weiter Weg. Es iſt ja gar kein Wunder, daß wir Deutſchen keine gemeinſame Sprache haben, den anderen Völkern der Erde gegenüber. Wir ſchlagen uns zwar nicht mehr wie vor drei Jahrhunderten gegenſeitig die Schädel ein, im Gegenteil, wir ließen ſie uns gemeinſam von anderen Völkern einſchlagen, aber auch die Schickſalsgemeinſchaft des Krieges war nur ſtumm und hat uns wohl aneinandergefeſſelt, in Leid und Freud, aber doch noch nicht die gemeinſame Sprache geſchenkt.

* Oſteuropa und Wir. Neuwerk-Verlag, Sannerz b. Schlüchtern.

Schmerzlich bewegt, müſſen wir unſerem elenden Volksgeſchick danken, das uns den Anfang zu einer Vereinigung unſerer Jungen beſchert. Vielleicht dürfen wir hier auf etwas hoffen, was noch keinem anderen Volke beſchieden war, nachdem noch kein anderes Volk eine ſolche Zerſpaltung des einheitlichen Leibes erfahren hat, wie wir Deutſchen in Katholiken und Proteſtanten, und es war augenſcheinlich unvermeidlich, daß ſeiner Zeit ſogleich mit der Einigung Deutſchlands die Spaltung wieder zum konfeſſionellen Kampfe führen mußte, wie es umgekehrt heute als möglich erſcheint, daß die Entleibung, die wir erdulden, uns in unſerer inneren Geſtalt zur Einheit führen könnte. Ich ſehe daher die Frage „katholiſch—proteſtantiſch“ als die wichtigſte Frage unſerer deutſchen Gegenwartspolitik an. Sogleich nach Krieg und Revolution trat dieſe Frage hervor in dem Paar „Zentrum und Sozialdemokratie“ oder „Sozialismus und Kirche“. Die parlamentariſche Zuſammenarbeit beider war ein erſtes ſichtbares Zeugnis, jedoch kein genügendes; ſicher iſt, daß keine der beiden Parteien, mit wenigen Ausnahmen, die Zuſammenarbeit in jenem höheren Sinne zu deuten wußte. Die Katholiken ſteckten dazu viel zu ſehr in ihrem kirchlichen Einbildungsbewußtſein und die Sozialiſten zu ſehr in ihrer proteſtierenden Aufklärerei und Schwärmerei. Wir werden jetzt, wo wir für längere Zeit als Spielball den inneren Parteiungen verfallen werden, politiſch eine Pauſe haben, in der wir uns geiſtig auf jene wahre und einzige deutſche Volksaufgabe im zwanzigſten Jahrhundert vorzubereiten haben werden. Und in dieſem Sinne erlauben Sie mir bitte, Ihr Sonderheft rühmen zu dürfen.

Doch kann ich auch einige Bedenken nicht unterdrücken, und dabei muß ich ſonderbarerweiſe als Nichtkatholik für die Katholiken ſprechen. Sie ſprechen in Ihrem eigenen, einleitenden Aufſatz ganz zutreffend davon, daß die Aufgabe des Katholizismus nicht in erſter Linie eine Kulturaufgabe ſei. Aber Ihr eigenes Sammelheft fällt doch ohne Zweifel in die moderne Kulturbewegung hinein. Ich ſehe das als eine Notwendigkeit, wünſchte aber, daß auch die Katholiken ſelber es beachten, wie ſie gegenwärtig ſich mit den Kulturbegriffen und der Kulturatmoſphäre einlaſſen. Ich denke da faſt noch mehr an die liturgiſche Bewegung der Benediktiner. Wir verdanken ihr ohne Zweifel viel, und die Bewegung iſt eine berechtigte Zeiterſcheinung, aber ſie iſt eine revolutionäre Bewegung gegenüber der katholiſchen Tradition. „Die Liturgie als Erlebnis“ bedeutet eine gefährliche Konzeſſion, ja ich möchte ſogar behaupten: eine unnötige, weil die katholiſchen Kulturpolitiker, ich denke da noch mehr an die Jeſuiten, trotz aller Beweglichkeit, mit der ſie den Zeitſtrömungen zu folgen trachten, doch als zu innerſt Unbeteiligte nie ganz das Tempo einhalten können und daher entweder Gegner bekämpfen, die von der Kulturbewegung ſchon überholt ſind, oder ſich mit einem Schmuck verſehen, der nicht zu ihnen gehört und der gerade dem beſten Teil derer, die in der Kulturwelt leben, die katholiſche Habe verkleinert oder ſogar entwürdigt und daher nur die Geringwertigen — verführt! So iſt der Kampfruf gegen das Erlebnisdogma ſchon in der Kulturwelt erhoben worden, lange vor der katholiſchen Bewegung, und es iſt daher äußerſt bedenklich, wenn ſich die Katholiken, nun um gutes Wetter zu finden, wohlgemerkt in aller Ehrlichkeit, vielleicht ſelbſt ein bißchen angeſteckt, in das Erlebnisdogma auch nur halbwegs einlaſſen.

Nun trifft das allerdings kaum die Beiträge Ihres Sonderheftes, nur einzelne, und auch die nicht ſtark. Wohl aber trifft es in einem gewiſſen Sinne die Geſamtunternehmung des Heftes, und ich verſtehe es, ja freue mich darüber, wenn ein katholiſcher Freund, ein in der katholiſchen Geiſteswelt bekannter Schriftſteller, an

dem Heft Ärgernis nahm und erklärte, gerade als Katholik sich nicht dazu äußern zu können. Mit dem Gesagten will ich nun allerdings keineswegs darauf hinaus, daß solche Unternehmungen unterbleiben sollten, im Gegenteil, ich begrüße sie und hege nur den Wunsch, daß sie sich ihres neuen und gerade für die Kirche nicht ungefährlichen Charakters als einer katholischen Kulturbewegung bewußt seien. Und damit möchte ich meinerseits doch die Behauptung aussprechen, daß die große Frage auch des Katholizismus nicht darin beschlossen ist, daß er das unversehrte Gut seines Kircheninneren zeigt, sondern daß er fähig werde, allerdings nicht allein, sondern gemeinsam mit den nichtkatholischen Christen geistig neuschöpferisch zu werden. Denn das seelische Heiligtum der Kirche ist zwar unverletzlich, sakrosankt, und gleicht dem Radiumelement, das ohne abzunehmen dauernd Kraftteilchen entsenden kann, und ist gleichwohl noch nicht aufbauend. Die Kraftteilchen wirbeln allein gelassen durcheinander und bedürfen eines Planes und eines Baumeisters, um zu einem Hausbau zusammenzuschießen. Hierzu aber bedürfen die Katholiken ebenso der kulturgewiegten Nichtkatholiken, wie wir der Katholiken bedürfen. In der Annäherung von Seele und Kirche auf der einen Seite, Geist und Schöpferfreiheit auf der anderen werden sich die chemischen Affinitäten ergeben, durch die dann die chemischen Elemente zu neuen, gestaltkräftigen Verbindungen sich vereinen können. Beide Teile müssen sich einmal einander *ergeben*, wir der Kirche, indem wir ihren Anspruch auf unsere Seele anerkennen, auch dann, wenn es uns nicht erlaubt ist, ihn ohne Gegenleistung der Kirche voll zu erfüllen; und die Kirche uns, indem sie das dogmatische Mundschloß löst und, mit aller Strenge der Verantwortlichkeitspredigt, für das Denken, in welchem sich Seele und Geist treffen können, die sich immer erneuernde Lebensfreiheit wieder freigibt; mag nun auch zunächst die Annäherung beider Parteien nur so verlaufen, wie wenn zwei Linien sich zu asymptotischer Annäherung auf einander zu bewegen, und Sie haben es ja gerade aus meinem Osteuropaaufsatz entnommen, wie weit wir zu gehen gewillt sein können. Und ich darf es auch noch aussprechen, daß es heute, wenigstens für den Laien, nicht mehr so liegt, daß ein Opfer nur auf Seite derer läge, die zur Kirche zählen; das mindestens ebenso große Opfer, Opfer im allergewöhnlichsten Sinne dessen, was unser Leib, unser irdisches Gedeihen darunter leidet, muß derjenige auf sich nehmen, der es wagt, angewiesen auf die Macht der Kulturwelt, sich vor der Kirche soweit zu beugen, als wir es tun, wenn wir dabei auch die Freiheit unserer Einzelseele nicht drangeben wollen noch dürfen; denn dann wären wir nur Versucher — für die Katholiken!

Heidelberg, 3. Mai 1921. Hans Ehrenberg

Kardinal Newman

Die Studien über Newman und die Übersetzungen mehren sich; nicht lange mehr, und der Kardinal hat unter den deutschen Katholiken Heimatrecht. Mit der großen Persönlichkeit Newmans verbinden den Deutschen Bande der Bluts- und Charaktergemeinschaft. Newmans Stellung zum geistigen Leben der Kultur hat typisch deutsche Züge. Obwohl ein Meister der Form und von dichterischer Gemütsveranlagung findet er sich nur am *Inhalt* zurecht, der Formalismus des Romanen ist ihm wesensfremd. Deutsch ist der herrliche Sinn für *Geschichte*; Newman ist Patristiker ersten Ranges; er ist es nicht im Sinne heutigen Gelehrtenwissens, an Belesenheit werden ihn manche Fachgenossen übertreffen, an *Intuition* sicher nur wenige. Newman hatte einen auf Wahlverwandtschaft beruhenden naturhaften Instinkt für den sensus patrum. Sein Buch

über die Entwicklung der chriſtlichen Lehre bleibt ein Markſtein der theologiſchen Literatur des letzten Jahrhunderts. Deutſch iſt die kritiſche Stellungnahme des Philoſophen in metaphyſiſchen Problemen; Newman iſt Ethiker, und den Primat des Willens iſt er nie losgeworden. Seine Antipathie gegen allen Scholaſtizismus iſt bekannt; ein ſouveräner Verächter der Logik — man verzeihe die Ungereimtheit —, bedurfte er, der den Geiſt der Mathematik im Blut hatte, keiner künſtlich geſchreinerten Krücken. Noch nach ſeiner Konverſion trägt er ſich mit dem Gedanken, Ingenieur zu werden. Der Mann müßte ſeine engliſche Herkunft verleugnen, wäre er nicht Freund alles Lebendigen und Konkreten; ſein Denken iſt biologiſch und ſeine Methode empiriſch. Der lebendige Menſch iſt das Ziel, dem alle wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zugute kommen. Hier kreuzte der ruheloſe Geiſt des Anglikaners alte Bahnen des hiſtoriſchen Katholizismus; über der Frage nach dem Woher und Wohin des Menſchen, nach ſeinem ewigen Sinn und Sein, hat ſich das Schickſal Newmans entſchieden. Hinter den abgezogenſten Wahrheiten und doktrinärſten Erörterungen lauert ſtets das höchſt perſönliche, religiös egoiſtiſche Intereſſe des Gottſuchers und Heilsverlangers, wie er auch nie etwas anderes als ſich ſelbſt gepredigt hat. Daher das Faſzinierende ſeiner Perſönlichkeit, die märchenhafte Gewalt ſeines Wortes. Männer, die Newman auf der Kanzel geſehen haben, erzählen, ſein Vortrag ſei monoton geweſen, ſeine Bewegungen ſparſam, Gedanke und Perſönlichkeit waren alles. Newman wurde geliebt, wie wenige Menſchen geliebt werden, und ſein Herz dürſtete danach; aber er hatte keine Leidenſchaft und unter dieſer Unvollendetheit ſeiner Natur hat er ſchwer gelitten, ſie zog um ihn die kältende, leidenreiche Atmoſphäre einer splendid isolation. Seinen Zeitgenoſſen mußte ein Mann wie Newman problematiſch erſcheinen, und eben das dem gemeinen Verſtand der Maſſe Menſch Zwielichthafte ſeines Weſens reizte den Verfaſſer der „hypatia" zum Angriff auf den großen Unbekannten. Newman hat ihn in der Apologie pro vita sua beantwortet, die zum ſtrahlenden Dokument chriſtlicher Selbſtverteidigung geworden iſt. Der genealogiſchen Wurzel ſeines problematiſchen Weſens hat der Franzoſe Bremond in einer klaſſiſchen, an verblüffenden pſychologiſchen Einſichten überreichen Biographie nachgegraben. Jüdiſches und hugenottiſches Bluterbe hat in Newman eine Miſchung eingegangen, die einen weniger genialen und primär ethiſch veranlagten Charakter zum Berſten hätte bringen müſſen. Es gehört nicht viel Einbildungskraft dazu, ſich auszumalen, wohin der Newmanſche Genius ohne den Erbbeſitz eines felſigen Dogmatismus hugenottiſcher Herkunft geführt hätte. Der Theologe, der mit einem ſtaunenerregenden Aufwand von Geiſt und Kraft die Wahrheiten des poſitiven Chriſtentums verteidigt hat, hätte geradeſogut ihr Zerſtörer bei einer ganzen Generation werden können. Nach ſeiner Konverſion blieb Newman der unrubrizierbare Charakter auch für ſeine neuen Glaubensgenoſſen. Der Übertritt erfolgte in Jahren, die unter normalen Verhältniſſen den Prozeß der inneren Formierung des Seelenlebens als abgeſchloſſen betrachten laſſen; an der Doppellaſt hat der Konvertit ſchwer getragen. Die Niete iſt, wenn man einem ſo ausgezeichneten Kenner wie Bremond vertrauen darf, im ſpäteren Schrifttum da und dort bemerkbar. Verdächtigungen auf ſeine Glaubenstreue und kirchliche Zuverläſſigkeit haben den Katholiken Newman heimgeſucht; er harrte auf dem Kreuzweg aus mit dem Ernſt des gläubigen Chriſten und der inneren Vornehmheit des gebildeten Engländers bis zum Tage, da Leo XIII. ihm mit der Würde des Kardinalates die größere des Vertrauens der höchſten kirchlichen Autorität verlieh. — Es wäre ſehr zu wünſchen,

daß den deutſchen Katholiken das Lebenswerk des Kardinals in einer möglichſt vollſtändigen Übertragung ſeines Schrifttums zugänglich gemacht würde. Langſam wächſt der Kreis der katholiſchen Intellektuellen in die Geiſtigkeit Newmans hinein, der in ſeiner Perſon und in ſeinem Werke ein ganzes Zeitalter vorweggelebt hat.

Joſeph Weiger

Neue Jugend und katholiſcher Geiſt

Viele haben über die Jugendbewegung das Urteil geſprochen; wenige von ihnen waren dazu berufen. Nur die Liebe zur Jugend kann uns gerecht machen in unſerer Kritik. Eltern und Erzieher ſind zwar auch durchdrungen von ſolcher Liebe, aber ſie fühlen ſich getroffen von der Ehrfurchtsloſigkeit der Jugend, weil ſie vergeſſen, daß alle Ehrfurcht vor ihnen nur bedingt, als fließend aus objektiven höheren Normen, gefordert werden kann. Jedoch kann eine Zeit, die die Autonomie aller geiſtigen Gewalten ſchrankenlos fordert, die ſchrankenloſe Autonomie der Jugend zwar gefühlsmäßig ablehnen, aber nicht in ihrem Weſen erfaſſen. Das kann nur einer, der außerhalb dieſer Zeitſtrömung ſteht und an ſie objektive Maßſtäbe anlegt. Von dem Boden der objektiven kirchlich-chriſtlichen Lehre aus hat Dr. Romano Guardini die Jugendbewegung erſchaut*. Vielleicht iſt von niemandem ſo Wahres über ſie geſagt worden wie von ihm. Er hat die Tatſache aufgedeckt, daß die ſchrankenloſe Autonomie des Jungſeins, die ſich ſo ſehr den Anſchein des Abſoluten, Unbedingten gibt, doch nur ein geſteigerter Ausdruck des heute geltenden Relativismus iſt. Sie ſtellt alles auf das Werden, Wachſen, auf das Ich, das Naturhafte ab und verneint das Objektive, das als geiſtige, ſittliche und kulturelle Norm ſich äußert, und ihr Entweder-Oder, das auf Kampf zielt, achtet nur den Wert und verachtet die Wirklichkeit, achtet nicht das Gewordene, ſondern nur den Augenblick. Daher muß dieſes Jungſein aus ſeinem Weſen heraus gegen einen auf objektiver Norm ruhenden Geiſt, wie es der katholiſche iſt, ſtoßen. „Katholiſcher Geiſt ſtellt das Sein vor das Werden und vor das Schaffen. Er ſtellt die Wahrheit vor die Tat, die Autorität vor das perſönliche Urteil, das Recht der Allgemeinheit vor das des Einzelnen, die Überlieferung und ihre lebendige Fortbildung vor die Forderungen des Augenblicks. Er anerkennt eine in ſich ruhende Ordnung des Lebens: Wahrheit, die von allem perſönlichen Meinen unabhängig iſt; Geſetze, die vom perſönlichen Wollen nicht berührt werden, die vertreten ſind durch in ſich ſtehende, vom Willen des Einzelnen und der Geſamtheit unabhängige Gewalten.“ Damit iſt nicht geſagt, daß zwiſchen echter Jugendlichkeit und wahrer katholiſcher Art ein tiefer Gegenſatz beſtehen muß. Denn: „Das Ganze des Lebens bejahen, aber in dieſem Ganzen den Mächten den Vorrang geben, denen er den innerſten Geſetzen alles Seins gemäß zukommt, das iſt katholiſcher Geiſt.“ Ein Gegenſatz konnte nur aus der Überſpannung des Begriffs der Jugendlichkeit ſich ergeben. Wie die in Gott bedingte Eigenſtändigkeit der im Ich verwurzelten höchſten Denkgeſetze und Ideen zu einer unbedingten, ſelbſtherrlichen überſteigert wurde, geradeſo geſchah es mit der an ſich verheißungsvollen Idee der Jugendlichkeit. „Auch in ihr und durch ſie wirkt die tragiſch zerrüttende Macht des überſteigerten Autonomiebetriebes. Sie hat das rechte Verhältnis zum wahrhaft und allein Autonomen, d. h. zu Gott, verloren.“ Da gilt nichts

*Dr. Romano Guardini, Neue Jugend und katholiſcher Geiſt. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1920.

anderes mehr, nur die Jugend und ihr eigener ſubjektiver Maßſtab. Und doch mindert weder nach oben hin die Autorität Gottes noch nach den Seiten hin die Geltung anderer Lebensalter den Gedanken der Jugendlichkeit um irgend etwas. Denn Autonomie der Jugend im vernünftig begrenzten Umfang des Begriffs bedeutet nur: „Man ſoll die Jugend ſein laſſen, was ſie iſt, nämlich jung. Soll ſie nicht als Erwachſene kleinen Formats behandeln und auf Zwecke und Denkweiſe Erwachſener hin drillen.“ Die moderne Jugendbewegung aber drängt weit über dieſen Bezirk hinaus. Es fehlt ihr vor allem ein Zug, der zum Weſen wahrer Jugendlichkeit gehört, die Demut. Es hat hier an Kritikern der Jugend nicht gefehlt, weil ihre Ehrfurchtsloſigkeit ſelbſt bei ihren erklärten Freunden Bedenken erregt. Aber Guardini fordert Gehorſam und Demut nicht aus Gründen der Übermacht des Älteren und Stärkeren gegenüber dem Jüngeren und weniger Wehrhaften. Unabhängig von Zweck und Perſon leitet ſich der von ihm gemeinte Gehorſam im Geiſte der Freiheit aus Gott her und wird Menſchen nur als Stellvertretern Gottes geleiſtet.

An anderer Stelle* geht Guardini noch ausführlicher auf die enge Zuſammengehörigkeit von Freiheit und Gehorſam ein. „Freiheit iſt die Weiſe, wie einer ganz er ſelbſt iſt und zu allen Dingen in rechtem Verhältnis ſteht.“ Weil aber unſere Eigenſtändigkeit nicht abſolut, ſondern auf Gott bezogen iſt und wir nur aus ihm „die rechte Haltung gegen uns ſelbſt und damit das rechte Maß und die ganze Fülle unſeres Weſens“ gewinnen können, neigen wir uns „anbetend“ vor Gott, d. h. in „Gehorſam unſeres Seins gegen das Sein Gottes“. Dieſer Gehorſam „kommt nicht aus Abſichten oder Rückſichten, ſondern will Gott die Ehre geben, weil er Gott iſt, weil er unbedingt und aus ſich ſelbſt aller Ehre würdig iſt“; er iſt in Wahrheit aus dem Geiſte der Freiheit begründet.

Dieſe Geſinnung nimmt dem Werden und Wachſen das Zielloſe. Jeſus Chriſtus aber iſt der Führer. Damit beſteht für den Katholiken die unbedingte Tatſache, daß die Kirche auch für die Jugend Autorität ſein muß. Guardini begründet das (in „Neue Jugend und katholiſcher Geiſt“) folgendermaßen: Soll Jeſus den Menſchen zu dem einzig befreienden Gott führen, dann darf ſeine unendliche Wertwirklichkeit nicht dem ſubjektiven Urteil des Menſchen ausgeliefert werden. Dieſe erlöſenden Mächte müſſen dem Menſchen „in königlicher Unabhängigkeit“ entgegentreten. „Das aber geſchieht, ſobald die Forderungen des Lebensganzen, die erhabene Geſtalt Jeſu, des Führers, die Wirklichkeit des unendlichen Gottes aus der überindividuellen und übergeſchichtlichen Gegenſtändlichkeit der Kirche zu ihm ſprechen.“ — Es ſei hier eine Kritik erlaubt. Dieſer Gedankengang ſucht die Rechtfertigung der Bedeutung der Kirche in ihrer Zweckmäßigkeit anſtatt in ihrem Sinn. Und wenn uns von Zweckmäßigkeit geſprochen wird, ſo ſchweifen unſere Blicke unwillkürlich auf die äußere Form der Kirche anſtatt auf ihren dogmatiſchen Gehalt. Da regt ſich der Widerſpruch dagegen, daß in dieſer äußeren Form immer die „königliche Unabhängigkeit“ vorhanden ſei, daß das ſentimentale Pathos heutiger Kirchenchriſten oder das Paktieren mit der Macht über die „Wandlungen der Kulturſtimmung und der geſchicht-

* „Vom Sinne des Gehorchens“ in der Zeitſchrift aus der katholiſchen Jugendbewegung: „Die Schildgenoſſen“, Blätter der Großquickborner und Hochländer. Verlag Deutſches Quickbornhaus, Rothenfels am Main 1920, Heft 2. Dieſe Blätter, in ihrer Haltung weder ſentimental wie oft religiöſe Jugendzeitſchriften, noch in anmaßender Weiſe ſeelenzergliedernd oder kulturrichteriſch wie oft freideutſche Jugendzeitſchriften, könnten den freideutſchen Druckſchriften als Vorbild dienen.

lichen Zustände" erhaben sei. Uns schwebt vor eine Begründung der Kirche, wie sie Möhler in seiner „Symbolik" oder der Protestant Sohm in seinem „Kirchenrecht" gibt. Für Guardini ist offenbar der Sinn der Kirche so selbstverständlich, daß er gar nicht bedacht hat, an dieser Stelle könnten die Leser seinen Gedankengängen entwischen. Wir vermuten, daß in anderer Form der betreffende Abschnitt des Büchleins wirksamer gewesen wäre. Denn es fehlt in freideutschen Kreisen nicht nur an einer grundlegenden Kenntnis des katholischen Geistes, sondern noch an mehr. Die Freideutschen kennen nur zwei Formen des menschlichen Zusammenschlusses: Organisation (Zweckverband) und irdische Gemeinschaft, unter die sie alles einreihen. Man müßte ihnen erst sagen, was die heilige Kirche ist. Friedrich Bauermeister

Müssen wir katholisch werden?

„Der Katholizismus ist die Rettung unserer Zeit." Von allen Lagern der Kirche her, den dogmatischen wie den neumystischen, den caritativen wie den politischen, tönt dieser Ruf. Und die Tatsachen scheinen dem recht zu geben. Die katholische Kirche hat die Erschütterungen der vergangenen Jahre nicht nur überstanden, sie ist stärker denn je daraus hervorgegangen. Selbst das kirchenfeindliche Frankreich hat eine entscheidende Schwenkung gemacht und ist jetzt, wenn auch nicht verfassungsrechtlich, so doch tatsächlich wieder auf dem Stande des „allerchristlichsten Königtums" gelandet. Und in Deutschland ist das Zentrum, insbesondere seine München-Gladbacher caritative Variante, weit bedeutender als die schwankende und innerlich richtungslose Sozialdemokratie. Dazu kommt die geistige Wendung zum Katholizismus, wie wir sie bei Friedrich Wilhelm Förster, Cramer-Clett und Max Fischer erlebten.

Uns Andersdenkende erfüllt dies mit Traurigkeit. Denn wir sehen darin das Überhandnehmen einer geistigen Unselbständigkeit, wie sie sich ja auch in anderen Bewegungen, wie der Steinerschen Anthroposophie, dokumentiert. Es ist durchaus bezeichnend, daß ein katholischer Gegner Steiners, ein Renegat der Steinerschen Lehre, am Ende seiner Gegenschrift sagt: Man könne doch gleich katholisch werden ohne den Umweg über Steiner. Und ich muß ihm insofern Recht geben, als der Katholizismus uns immer noch der tiefere — Selbstbetrug zu sein scheint.

Nicht nur uns, sondern allen in tiefer protestantischer Wesenstradition (nicht Kirchentradition) aufgewachsenen Menschen, wiederholt sich die Erfahrung, daß bei Gesprächen mit Katholiken (und mit Steinerleuten) bei aller gegenseitigen liebevollen Einstellung ein Augenblick kommt, an dem eine Verständigung mit dem anderen unmöglich wird. Unmöglich nicht an sachlichen Meinungsverschiedenheiten, sondern durch die Verschiebung des Niveaus. Wir erleben es immer wieder, daß, sobald das Gespräch Dinge berührt, die an die letzten Fragen des Daseins tasten, Dinge, deren Erörterung und Durchkämpfung lebensgefährlich ist, daß dann beim anderen plötzlich ein Vorhang fällt, daß sich die Seele des Menschen, mit der ich ringe, mir entwindet, und daß ich es statt dessen mit etwas Fremdem, Kaltem zu tun habe. Mit einer außermenschlichen Gewalt, die sich apodiktisch zwischen uns schiebt. Eine Gewalt, der sich die Seele des anderen willenlos unterordnet und in der sie sicher geborgen ist. Eine Gewalt, deren Unantastbarkeit und Erhabenheit über jeden Versuch triumphiert, ihr die Maske vom Gesicht zu reißen und sie zum Kampfe zu zwingen.

Die Menschen, die sich in solche Hut begeben können, sind glücklich. Und mag Ernst Michel es noch so sehr ableugnen, Dostojewskis Großinquisitor zeichnet nicht bloß das äußere Machtbedürfnis der katholischen Kirche, sondern trifft den Kern ihres Wesens. Es ist zweifellos der entscheidende Punkt des Katholizismus, daß er über gewisse Dinge eine Erörterung einfach nicht zuläßt. Nur so kann er sich mit Sicherheit behaupten. Die Überzeugung von der „alleinseligmachenden" Kraft und das Dogma bedingen sich gegenseitig. Und die Weiterentwicklung des dogmatischen Begriffes der Kirche als sakramentaler Gemeinschaft führt schließlich zum Unfehlbarkeitsdogma des ex cathedra sprechenden Papstes als notwendiger Folgerung.

Ich gebe es Guardini* ohne weiteres zu, daß auch eine kämpfende Jugend in den Armen der Kirche eine Heimat finden wird. Aber ich neide diesen Platz niemand. Denn ich verkaufe die Freiheit meiner Seele auch nicht um ihrer Glückseligkeit willen.

Ich gebe es ihm ohne weiteres zu, daß ein großer Teil der Freideutschen Jugend über das Brausen und Schäumen nicht hinausgekommen ist, ich spreche es ruhig aus, daß viele als schaffende Persönlichkeiten nicht mehr in Betracht kommen, daß eine Menge Spreu im Wind zerstreut wird. Und es wäre wohl manchem besser, er würde katholisch.

Aber ich widerspreche dem auf das entschiedenste, daß diese Entwicklung notwendig allem freideutschen Wesen beschieden sein soll. Es ist freilich viel schwerer aus einer Absage heraus neu den Weg zur Form und Gestaltung zu finden, als mit einer sicheren Rückendeckung als angeblich „positiver Mensch" (ich verstehe darunter etwas ganz anderes als Guardini), wie Guardini selbst sagt, ohne Berührung des tiefsten Wesenskernes in peripheren Erscheinungsformen Wandlungen durchzumachen. Mögen junge Katholiken meinetwegen neumystisch werden, sie sind und bleiben eben Katholiken, und kein Mensch kann sie dazu bringen, dieses Katholikentum einmal als Einsatz ins Spiel zu werfen. Ich aber verlange als entscheidend, daß man den ganzen Menschen mit Haut und Haaren riskiere und bei dieser Mensur keine Bandagen trage, die vor dem tötlichen Stiche schützen.

Und entgegen der Behauptung Guardinis sage ich, daß es trotzdem möglich ist, feste Form zu finden und ein Verhältnis zur Autorität zu gewinnen. Ich brauche dazu nur auf meinen Aufsatz „Pädagogik" im Maiheft dieses Jahres und noch mehr auf mein Weltanschauungsbekenntnis „Das Reich des Geistes" im Maiheft 1920 hinweisen. Ich glaube, das dort gezeigt zu haben. Und wenn Ernst Michel dies Titanismus nennt, so teile ich ihn mit allen den Männern, die ehrlich um ihren ganzen Menschen mit dem Gotte gerungen haben. Denn mein Gott ist ein Gott, mit dem ich ringe. Guardini sagt vom Menschen: „Vor allem ist er Geschöpf. Der ursächliche Punkt für sein Dasein liegt außer ihm." Das ist eine Einseitigkeit. Es wird diktatorisch der uralte Zwist der Menschenseele zwischen Ich und Du, Subjekt und Objekt, Mensch und All gelöst und das Ich in peripherer Stellung festgenagelt. Es ist dieselbe Einseitigkeit wie der schrankenlose Individualismus, den uns die Gegenseite stets vorwirft. Demgegenüber sagt Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben — werd ich zu nicht, er muß von Not den Geist aufgeben" und „daß Gott so selig ist und lebet, ohn Verlangen — hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen."

Wann aber würde sich je ein Katholik aufraffen, Gott als Geschöpf seines Ich zu

* Aprilheft der „Tat": R. Guardini, Die Sendung der katholischen Jugend.

sehen*? Die Verkennung der Relativitätstheorie durch Guardini, die aus dieser einseitigen Beleuchtung folgert, ist offenbar. Gewiß ist das Ich seiner wägenden und wertenden Stellung durch sie enthoben, aber es ist andererseits ein absoluter, zentraler Ruhepunkt auch geschwunden und die Fülle der Welt wird dadurch offenbar, daß sie überall ihr Zentrum hat, daß sie allerorten in ein Einzelnes zusammenströmt und wieder von diesem einen Zentrum aus erschaffen wird.

Es ist auch ein Irrtum, wenn Guardini meint, nur in dem Untertauchen in eine höhere Gewalt sei die Breite des Verständnisses für alles Dasein zu gewinnen, die zur Bejahung der ganzen Fülle des Lebendigen führt. Es gibt eine Liebe, die glühender ist als die Caritas der Kirche, eine Liebe, die trunken ist und rauschend, wie die Liebe zwischen Mann und Weib, und die dies ganze All in sich umschließen kann. Solche Liebe führt zu einer ehrfürchtigen Demut vor allem Seienden, einer Demut, der jegliche Autorität sinnlos wird, denn sie findet kein Objekt mehr. Der so eingestellte Mensch bedarf keiner autoritativen Beeinflussung, er beugt nicht die Knie vor irgendwelchem ihm Fremden, er versinkt nur, seine Seele demütig hingebend, im All. In dem All, dessen Herr und Schöpfer er ebensosehr ist, wie seine Kreatur. Er verachtet ein Glück, das er mit der Preisgabe der Autonomie seines Geistes erkaufen soll.

Sicher steht er in seiner Welt, deren Maß und Ziel sein Geist ihm steckt. So hofft er in jeder Stunde und in der ganzen Bahn seines Lebens sein Schicksal zu erfüllen als Stäubchen im All und als Zentrum der Welt. Wilhelm Hagen

Zu Guardini. Das Unbedingte und das Kompromiß

Welche Verbindung ist zwischen Jugendbewegung und Katholizismus denkbar? — Diese Frage kann man aus den Gedankengängen Guardinis als Motiv herauslösen. Er beantwortet sie so, daß er gleichsam sagt, der Jugendbewegung fehle etwas, und das gerade habe der Katholizismus in besonderem Maße: nämlich Autorität, Bindung, Gesetz oder wie man es sonst nennen mag. „Autorität" aber besagt „daß etwas schon einmal geschehen, gesagt oder entschieden worden sei" (Goethe). Nun gehört es aber gerade zu einem der wesentlichsten Züge der Jugendbewegung, daß sie die Welt neu zu sehen unternimmt, und daß sie Überlieferung und Autorität an sich und als solche negiert — und sie hört auf, Jugendbewegung zu sein, wenn sie diese oppositionelle Stellung aufgibt. Freilich wird sie eines Tages wieder in die Entwicklung des allgemeinen Volksstroms einmünden — das heißt aber eben: aufhören als Jugendbewegung zu existieren —, und dies wird genau in dem Augenblick geschehen, wo sie eine solche endgültige Bindung gefunden hat, die ihre Opposition fortan hinfällig macht. War sie produktiv, dann wird sie sich eine eigene, neue Bindung geschaffen haben, war sie nur Reaktion und nichts als Gegengewicht, dann mag sie wohl ihre autorative Form und Festlegung in Gestalt einer Verknüpfung mit früheren historischen Bindungen sehen. (Wenn z. B. etwas Schöpferisches in der Renaissance steckte, so war es nicht die klassizistische Zurückbesinnung, sondern das, was neu da hinzu gebracht wurde; die Gefahr und das Ende der Renaissance, ihr „Verhängnis" war gerade das Klebenbleiben am Griechentum, mangelnde Freiheit und zu wenig frei geschaffene Bindung.) Solange die Jugendbewegung existiert, trägt sie ihre individuelle, ein-

* Freilich auch Angelus Silesius hat diese Spannung schließlich nicht ertragen und ist als alter Mann davor in den Arm der Kirche geflüchtet.

ſeitige Phyſionomie wie alles Lebendige, Einzelne — und zu dieſer ſpeziellen Phyſionomie gehört hier: Ablehnung der Autorität. Jedes Individuelle iſt beſchränkt, das liegt in ſeiner Beſtimmung und iſt unabänderlich. Vom Herbſt kann man nicht auch zugleich die Blüten des Frühlings fordern. Als geiſtige Bewegung, deren Träger faſt ſämtlich bürgerlicher Herkunft ſind, vermag die Jugendbewegung gar nicht anders als die überlieferte Kultur zu verkörpern und weiterzugeben — und ſo auch die Entwicklung des Katholizismus —, ſie vermag ſich ſo wenig davon abzulöſen, wie ein Menſch ſeine Blutsvorfahren verleugnen kann.

Wer alſo Autoritätsgefühl von der Jugendbewegung fordert, verlangt im Grunde *ihre Auflöſung*; dies gilt auch für Guardini. Eine ſolche Auflöſung, gleichſam durch das Edikt: „werdet wieder gehorſam und gefolgſam!“ iſt keine organiſche, ſondern eine erzwungene, iſt kein Reifungsvorgang, der von ſelbſt entſteht. Man wartet es doch auch ruhig ab, bis ein Knabe zum Mann wird, und hütet ſich, dem Wachstumsprozeß vorzugreifen, um nicht ungeſunde Wirkungen zu ſehen — wer wollte die dem Knaben noch fehlenden Eigenſchaften eines Erwachſenen ihm als Mangel zurechnen!

Freilich, ob dieſe einmal kommende Bindung in nahem Kontakt mit den katholiſchen Prinzipien ſtehen wird, iſt fraglich. Sucht die Jugendbewegung dann Anſchluß an eine frühere Epoche der Bindung, ſo mag es eher ſein, daß ſie ſich zunächſt einmal auf Goethe und die Romantik zurückbeſinnt; in unſerer Zeit entſtehen nicht ohne tieferen Grund ſo bedeutende Werke über Goethe, und wird ſogar ein „Goetheanismus“ verſucht. Die Kultur des Katholizismus kann für uns heute nur mehr einen hiſtoriſchen Wert haben; inſofern ſie noch aktive Gegenwart ſein kann, iſt ſie es. Der Proteſtantismus aber hat es zu keiner eigenen Kultur gebracht, er war (ſiehe Luther) vor allem ein reinigendes Gewitter, das den immer deutlicher politiſch gewordenen Katholizismus mit ſeinem Imperiumsgedanken (Theokratie) zugleich vom religiös-innerlichen wie vom nationalitäts-politiſchen Standpunkt aus bekämpfte. — Binden können uns beide nicht mehr, Katholizismus und Proteſtantismus. Hierzu kommt noch, daß der Katholizismus ja außerdem religiöſe Probleme in ſich ſchließt; doch das Religiöſe iſt heute für uns fragmentariſcher und unterwühlter worden als je, und ſo auch die religiöſen Grundlagen des Katholizismus. Das Griechentum z. B. bedeutet uns aber eine feſte Tatſache, eine fertig abgeſchloſſene und in ſich beruhende Kultur, an der wir uns immer wieder orientieren können, wenn auch dazwiſchen Zeiten kommen mögen, in denen ſie uns gleichgültig ſein wird. Das Religiöſe aber iſt ſeinem Weſen nach in ewiger Bewegung, wie das Leben ſelbſt. Dieſe ſtete Bewegung dennoch zu ſtertliſieren, iſt das angeborene Prinzip aller Kirchen, weshalb ſie niemals wahrer Ausdruck des religiöſen Erlebens ſein können. Das hat der Proteſtantismus wohl erkannt, aber indem er ſich zu einer neuen Kirche auskriſtalliſierte, wurde er ſich ſelbſt untreu und hat ein Kompromiß mit den Mächten der Welt geſchloſſen. Die *reine Religion* finden wir nur bei den Myſtikern.

Die Jugendbewegung iſt organiſch erwachſen auf den geiſtigen Grundlagen, die vor ihr entſtanden ſind — und ſo liegt ihr der Proteſtantismus zeitlich und ſeeliſch näher und zeigt eher noch verwandte Züge mit ihr als der Katholizismus, denn der Proteſtantismus hat den Nachdruck mehr auf die *ſittliche Arbeit am eigenen Selbſt* gelegt, als auf den ichloſen *Gehorſam*, der die erlöſende *Gnade* erwartet, und der deshalb im tiefſten Grunde *verantwortungslos* iſt; denn Verantwortung bedeutet eben immer *Selbſtverantwortung*. Bindet ſich die (katholiſche) Jugend an

ihre Kirche, ſo überläßt ſie damit jener alle Verantwortung — wie das ſo unzweideutig in den Brüdern Karamaſoff von Doſtojewſki ausgeſprochen iſt. Der proteſtantiſche Menſch hingegen muß ſelbſt edel und gut werden, und ihm ſind dazu gleichſam die Bedingungen durch Luther erleichtert und die Tugenden vermenſchlicht worden (ſo z. B. durch die Aufhebung des Eheverbots für Prieſter). Als wahrhafte Inſtitution iſt der Katholizismus eigentlich nur in Form eines ſtrengen Mönchsordens denkbar, außerhalb eines ſolchen bedeutet der katholiſche Prieſter nur ein Organ, ein Gefäß, das den göttlichen Willen in der Meſſe und in heiligen Kulthandlungen ſymboliſiert — der Menſch im Prieſter mag dabei ſein wie er will, er iſt nicht verantwortlich und erhält ſeine ganze Würde von ſeiner religiöſen Funktion her. —

Wie kommt nun katholiſche Jugend dazu, Fühlung mit der freideutſchen Jugendbewegung zu ſuchen? Gebundenheit und traditionelles Weſen ſtehen hier dem Willen gegenüber: zunächſt jede Bindung zu verleugnen und die Form als ſolche an ſich zu verneinen (nach eigener Beſtimmung vor eigener Verantwortung handeln). — Es mag ſein, daß neuer Wein in alten Schläuchen zu gären beginnt. Von dem Überlieferten aus ſucht jene katholiſche Jugend, die mit der Freideutſchen ſympathiſiert, vorſichtige Schritte in neues, noch unbebautes Land zu wagen. Ihr Ziel kann nur ſein: die Starrheit alter Formen mit neuem unmittelbaren Inhalt zu durchdringen, damit aufs neue lebendig machend, und vielleicht alles das, was gründlich tot iſt, langſam auszumerzen.

Dieſes Tun bedeutet die Verteidigung des Kompromiſſes als einer Notwendigkeit. Es wird geglaubt: nur durch ihn wären Brücken zu ſchlagen, nur durch vorſichtige Verbindung des Alten mit dem Neuen ein ruhiger Fortſchritt zu erzielen.

Hiervon iſt dies unbeſtreitbar: das Kompromiß iſt, tief genug gefaßt, ein Problem von großer (auch politiſcher!) Bedeutung. Denn jede Erneuerung, jedes Wachstum iſt ſozuſagen auf dem Kompromiß aufgebaut, das Leben ſelbſt beſteht in gewiſſem Sinne auf ihm, und das Unbedingte, Abſolute iſt gleich der Einſamkeit, Untätigkeit und dem praktiſchen Nichts.

Doch hier werden ſich die Köpfe ſtoßen: die Freideutſchen werden ein Minimum von Gegebenheiten und Kompromiſſen für notwendig und bleibend erachten im Verhältnis zu den Katholiken. — Hier wird keine letzte Einigung möglich ſein und der Grund liegen, warum jene eben doch „Katholiken“ ſind — innerlich betrachtet, nicht aus dem blinden Herkommen ſtammend.

Und dann: von wo aus ſchlägt man Brücken? Vom Neuen her zum Traditionellen, vom Geiſt her zur Form, wie die Freideutſchen, oder vom Katholizismus her zum noch ungeſtalteten Geiſt der Jugendbewegung? Das iſt vielleicht nicht ſo ſehr wichtig, iſt nur eine Artverſchiedenheit, wie Menſchen das Leben anzupacken pflegen, aber jedenfalls wird es die Geiſter immer wieder voneinander ſcheiden.

Abgeſehen davon iſt eine Reform innerhalb der katholiſchen Kirche völlig unmöglich, weil alles Prinzipielle in ihr lange ſchon feſtgelegt iſt; das Moment der Bewegung iſt gar nicht in ihren Grundaufbau mit einbezogen worden, ſondern ihr letztes Prinzip war ſtets Bindung. — Der echte Katholik reformiert nicht, und wer reformiert und proteſtiert, iſt eben kein Katholik mehr. Alle Männer, die ſeit Dante innerhalb und als treue Söhne der katholiſchen Kirche ſie zu reformieren ſuchten, blieben ohnmächtig; ſie iſt in ſich ein ſo vollendetes, ausgearbeitetes Gebilde, Kunſtwerk und Syſtem, daß nichts mehr Weſentliches an ihr zu ändern iſt.

Elſe Stroh

Anthroposophie und Religion

Über diese Frage geben die Schüler Steiners selbst noch verschiedenste Antwort, je nach ihrer mehr wissenschaftlichen oder mehr religiösen Einstellung und je nach dem Standpunkt innerhalb oder außerhalb der Kirche. Der Ausgangspunkt Ernst Uehlis, in seinem Buch „Eine neue Gralsuche" (1921, Verlag Der kommende Tag) ist die grundsätzliche, wenn auch nicht immer gegensätzliche Unterscheidung der zwei Grundströmungen des Christentums, der historischen und sichtbaren, und der unhistorischen und deshalb schwer nachweisbaren. Die eine gegründet auf das hartnäckige und unsichere Temperament des Petrus: das Christentum eines fertig gegebenen Glaubens; die andere das johanneische Christentum der Erkenntnis, die durch das Leben erst gesucht werden muß. Am Schluß des Johannesevangeliums werden die beiden Wege des Petrus und Johannes „in einer geheimnisvollen, monumentalen Weise voneinander unterschieden". (S. 86.) Dreimal wendet sich der Auferstandene an Petrus: „Simon Jona, hast du mich lieb?" Dreimal erhält er die Aufforderung: „Weide meine Schafe." Johannes tritt hinzu: Petrus kann die Mission dieses Jüngers nicht verstehen. Wie Christus dem Johannes verbunden sein wird, bleibt ihm Geheimnis. „Herr, was soll aber dieser?" Von Johannes gehen unsichtbare Fäden zum Gral, zum Templertum, zum Rosenkreuz, bis zur Anthroposophie. Immer wieder haben durch die Jahrhunderte hindurch die Nachfolger des Schlüsselverwalters die außer der Kirche das Heil in unmittelbarer Verbundenheit mit dem Christus Suchenden mit dieser Frage: „Was sollen aber diese?" verneint, verdächtigt und verfolgt. Der Standpunkt der Kirche zur Parzifal- und Gralsage wie die ganze Tragödie des Templerordens wird durch Uehli wahr und gerecht beleuchtet, die Unterschiede von Gralsmahl und Eucharistie sehr schön entwickelt. Parzifal erscheint als der erste ganz bewußt auf sich selbst gestellte Gralsucher, in dem tiefere Bewußtseinskräfte aufwachen. (S. 259.) Das Templertum leitet denselben Impuls und dieselbe Tradition weiter bis zum Rosenkreuzertum des 15. Jahrhunderts, der historisch am wenigsten faßbaren Gralsuche. Jede neue Gralsuche hat von der Entwicklungshöhe des Zeitalters auszugehen. Heute muß sie, in ihrem Ausgangspunkt wenigstens, eine Denkangelegenheit sein: der Weg Steiners führt zu einer „Wissenschaft vom Gral". Inhaltlich und letztlich bedeute die Anthroposophie eine der Zeitkräfte gemäße Steigerung der früheren Stufen des johanneischen Christentums: „Imaginationen waren es, welche Parzifal als die Vorgänge auf der Gralsburg geschaut. Es gibt jedoch noch höhere und umfassendere Wahrnehmungen über die Gralsgeheimnisse" (S. 290).

So tief die Deutungsversuche Uehlis dieser Imaginationen anregen, so souverain sein Standpunkt neben den notwendig bescheidenen, vielfach sich widersprechenden und im wesentlichen ergebnislosen Bemühungen der philologischen Wissenschaft gefühlt ist, so sehr muß dieser Schluß des Buches dogmatisch, gewaltsam und propagandistisch erscheinen, da hier geistige Zusammenhänge behauptet werden, die historisch, jedenfalls in dieser Form, kaum zu entwickeln sind. Wen die an sich unbeweisbaren Deutungen Uehlis überzeugen, dem wäre ohnedies der innere Zusammenhang der neuen Bewegung mit den alten Gralsuchern schon erwiesen. Nirgends gilt der Satz: Gleiches kann nur vom Gleichen erkannt werden, so unbedingt wie in diesen Gebieten. Es wäre schade, wenn Uehlis Buch aus diesem Grunde nur in anthroposophischen Kreisen ganz ernst genommen würde. Denn es richtet sich doch ursprünglich an alle aus irgend einem Grund außer der Kirche den kosmischen Christus Suchenden.

Viel mehr als das Buch von Uehli könnte der Aufsatz des Hauptpredigers Dr. Christian Geyer-Nürnberg (in dem von Rittelmeyer herausgegebenen Sammelbuch: Vom Lebenswerk Rudolf Steiners, München 1921, nebenbei das Beste, was bis heute zur Einführung und Orientierung von anthroposophischer Seite vorliegt) die endlosen Diskussionen über dieses Thema „Steiner und die Religion" klären und beleben, weil Geyer sich, als Mann der Kirche, von vornherein an die breiteste Öffentlichkeit richtet. Er geht von der Tatsache aus, daß Steiner selbst wiederholt es auf das bestimmteste verneint hat, eine neue Religion stiften zu wollen, daß ferner zu dem, was schließlich zu seiner Trennung von der Theosophischen Gesellschaft führen mußte, die Ablehnung ihres religiösen Programms und die Beschränkung auf das eigentliche Gebiet des Okkultismus gehörte. Aber vermöge seiner Fähigkeiten erscheint ihm Steiner als bedeutend für die Geschichte der Religion, als ein „Phänomen der Religionsgeschichte". (S. 81.) Als Erweiterer der uns Durchschnittsmenschen zugänglichen Welt bringt er Wissen, nicht Religion, hat die Geisteswissenschaft für die Religion nicht direkte, sondern indirekte Bedeutung (S. 83). Das „Schauen", in dem der Gegensatz von Glauben und Wissen überboten und aufgehoben erscheint, wird erst religiöses Wahrnehmen durch die persönliche Einstellung, Wertung, Bejahung und Entscheidung des Schauenden, so daß es die Religion nicht so sehr ablöst als zur Vollendung bringt. Die letzte verlockende schauervolle Dunkelheit Gottes ist nicht die göttlich-geistige Welt der Anthroposophie; von je hat die Religion den Unterschied gemacht zwischen dem geoffenbarten und dem ewig verhüllten Geheimnis. Geisteswissenschaft gibt Erweiterung des Weltbildes; Religion lebt in dem Schrei der Seele nach Gott, der als Weltengrund auch für den „Schauenden" in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann, den kein Mensch je gesehen hat noch sehen kann. (Paulus, I. Tim.) Trotz dieser festgehaltenen prinzipiell bestehenden Trennung von Geisteswissenschaft als Weltanschauung und Religion als persönlichem Verhalten zum Weltengrund bieten die Mitteilungen Steiners unschätzbares Vergleichsmaterial zur christlichen Glaubenslehre und erweitern unsere Kenntnis der religiösen Vorstellungswelt; sie vertieft das Verständnis der Geschichte der Religion und deren Urkunden; außerdem wird die religiöse Praxis angeregt, die von ihr angewandten Methoden nachzuprüfen (S. 84).

In Uehli und Christian Geyer stehen sich die Vertreter zweier Gruppen von religiös erlebenden Schülern Steiners gegenüber: die radikale und die konservative. Die eine dogmatisch, und wie mir scheint oft gewaltsam das Vergangene in die neuen Perspektiven rückend; für sie ist das neue Zeitalter schon angebrochen. Die andere das Neue auf seine Fruchtbarkeit an der gesamten Tradition von Kirche und Wissenschaft erst langsam, selbständig und vorsichtig prüfend. Für die einen ist Anthroposophie das was im einzelnen Menschen an Stelle der Religion tritt. Für die anderen ist Anthroposophie noch nicht Religion; beidenfalls ein neuer Weg zum Erlebnis. Die Bedeutendsten der zweiten Gruppe werden noch zu wenig bemerkt. Ich denke nicht nur an innerhalb ihrer Sphäre so frei und positiv wirkende genialische Erscheinungen wie Pastor Klein (Mannheim), sondern vor allem auch an den letzten Morgenstern, an den Schweizer Albert Steffen, an den Dichter und Zeichner Karl Thylmann, an Adelheid von Sybel-Petersen und andere Mitarbeiter des „Reichs", die alle durch die Qualität und Echtheit ihrer künstlerischen Arbeit das Endurteil über das Positive der ganzen von Steiner ausgehenden Bewegung doch wesentlich mitbestimmen werden.

Karl Justus Obenauer

Von gottfreiem Menſchentum

Der Bund der Konfeſſionsloſen gibt mir als Forderer neuer religiöſer Gemeinſchaft in ſeiner Zeitſchrift „Der Weg“ den Rat, ich ſollte „meinen Gott“ für mich allein erleben, ſei es in des Waldes Stille, ſei es bei einer Beethoven-Sinfonie oder wie ſonſt immer.

In dem Ausdruck „mein Gott“ liegt natürlich der Hinweis darauf, Gott ſei nichts in der Realität Seiendes, ſondern nur mein Erlebnis. Und das iſt ſehr richtig, ich bin nie anderer Meinung geweſen. Wenn hierin allein der Grund geſehen wird, von einem „gottfreien“ Menſchentum zu reden, ſo brauchte meines Erachtens für dieſes Menſchentum keine Lanze gebrochen zu werden. Fern liegt mir durchaus, einen irgendwie exiſtierenden Gott als real zu ſetzen. Ich weiß nur von einem inneren Erleben, vom Erleben des gewaltigen einen Rhythmus, in dem das All ſchwingt. Aber ich betone allerdings die tiefe menſchlich ſittliche Wichtigkeit dieſes Erlebens und glaube erſt an ein wahres Menſchentum, wenn wie jede andere Erlebniskraft auch die Kraft dieſes Erlebens immer mehr geſteigert wird. Es iſt ganz recht, wenn gemeint wird, ich wolle im Gottesdienſt meinem eigenen Selbſtgefühl dienen, wird doch in ihm in der Tat das Gefühl meines Selbſt, das mit in dem großen All-Rhythmus ſchwingt, tiefer und reicher ausgeprägt.

Freilich wird dem Menſchen, der, ſich ſeiner Menſchenwürde inne, nicht an ein Abhängen von dunklen äußeren Mächten glauben mag, das religiöſe Erlebnis (oder wie man es nennen mag) keine äußere Urſache haben, wie auch das Liebeserlebnis ohne äußere Urſache da ſein kann als rein aus dem Innern quellendes Erleben.

Das Liebeserlebnis aber würde ohne äußere Objektivierung ewig unerlöſt bleiben. So auch ſchuf der Menſch ſich als äußere Objektivierung ſeines religiöſen Erlebniſſes im Mythos Gott als Urſache des Rhythmus, in dem er das All erlebt.

Mythos iſt immer Erlöſung und nichts als Erlöſung. Aus dem Zug zum Mythos wurden die einzelnen Konfeſſionen. Wenn der Menſch vergaß, daß ſie Mythos ſind und den Mythos zur Glaubenslehre erſtarren ließ, ſo iſt das kein Beweis gegen das urſprüngliche Leben, das in jeder Konfeſſion iſt.

Der Mythos aber darf nicht nur Privatſache ſein — und damit hat der Bund der Konfeſſionsloſen nicht mehr Recht, wenn er den Rat gibt, jeder erlebe „ſeinen“ Gott allein. Nein, der Mythos muß kultiſche Feſte der Gemeinſchaft aus ſich werden laſſen. Das Weſen des Erlebniſſes, das er in uns zu Bild werden läßt, fordert es. Erſt wenn ich in allem Leben, in Glück und Leid, in Werden und Vergehen, den All-Rhythmus erlebe, klingen meines Lebens oft diſſonierende Klänge in einen höheren Einklang zuſammen. Und wie das religiöſe Erlebnis allein imſtande iſt, Einheit in das Leben des Einzelnen zu bringen, ſo wird auch die Gemeinſchaft, wenn ſich alle in dem großen Rhythmus mitſchwingen fühlen, die Welle der Einheit über ſich fluten fühlen. Das religiöſe Erlebnis iſt das menſchenbindende. Nur wer nicht zur Menſchheit ſtrebt, darf die Wichtigkeit kultiſcher Feſte leugnen. Immer neu ſollen ſie uns erlöſen, im Mythos freilich nicht einer Gottheit dienend, „deren Gunſt man erringen will“, ſondern ein Erlebnis des „gottfreien“ Menſchen in tiefſter Wahrheit und Reinheit zu Ende lebend.

Erich Worbs

Religiöſe Bücher

Von Werner Picht iſt im Patmos-Verlag eine kleine Schrift erſchienen, „Die Frucht des Leidens“ (Patmos-Verlag, Würzburg), die Krieg und Revolution religiös zu erfaſſen ſucht. Picht

schreibt nicht als kühler Betrachter, sondern als einer, der die tiefen, zerreißenden Gegensätze an der eigenen Seele gespürt hat. Er redet ernst und läßt mit ruhiger Rücksichtslosigkeit die Gegensätze stehen, wo sie stehenbleiben müssen. Er kann sie auch ruhig stehenlassen, weil er jenen letzten Gegensatz kennt, der sich überall da auftut, wo Gottes Namen nicht für ein All-Einheitsgemisch von Welt und Gott und wenns beliebt noch einigem anderen mißbraucht wird. Das sei ihm gedankt. Zwar bis an die letzte klare, unausweichliche Erkenntnis dieses Gegensatzes, da, wo der Abgrund ins Bodenlose geht und wo es nur noch den Sprung in das unbekannte Land gibt, führt er nicht heran. Er spricht von ihm, aber er führt weit von ihm fort, wenn er sagt: „Kraft des Bodens, Kraft der Väter, Kraft Gottes im Bunde, zusammengefaßt in den glühenden Seelen eines jungen Geschlechts, können die Gesetze der Natur und Geschichte aus den Angeln heben und die Welt verwandeln." Nein, nein, hier ist uns noch lange nicht alles genommen, hier ist uns Gott noch eins unter andern, hier wissen wir noch mancherlei Rat, aber noch nichts von der letzten Ratlosigkeit. Hier zwingt uns darum noch nichts zum Sprung in das unbekannte Land. Und jedes Wort, das von Gott reden will, ist heute, ist immer unnütz, wenn es nicht unmittelbar an diesen Rand führt.

2

Das tun Rubiners Worte in seinem Buche „Der Mensch in der Mitte" (Verlag Kiepenheuer, Potsdam).

Hier ist kein Reden über die Sache, sondern ein Reden, ein Schreien und Rufen aus der Sache heraus. Und wo das ist, scheint mir Tadel wie Lob einfach verboten zu sein. Auf dieses Buch kann man nur hinweisen, auf das Dringlichste hinweisen. Vielleicht hilft dazu am besten ein Wort aus dem Buche selbst.

„Es kommt darauf an, keine Zuflucht mehr zu haben. Es kommt darauf an, daß wir in die vollkommenste Verzweiflung gehen, wo wir nichts mehr zu retten haben. Kein Geheimnis mehr. Kein Fürsichsein. Kein Privatleben. Es kommt darauf an, zu verwirklichen. Es kommt darauf an, Besitz, Macht, Gegebenheit zu vernichten, um das Bewußtsein von der Existenz Gottes zu erreichen."

3

Ein anderes Buch aus dem Patmos-Verlag „Ebr. 10, 25. Ein Schicksal in Predigten", herausgegeben von Rudolf Ehrenberg, weiß hiervon. Aber es weiß allzu geschickt von diesen Dingen, so geschickt wie seine Aufmachung ist und seine Reklame war. Ich kann mir nicht helfen, aber so geschickte Regie und dazu dann noch eine so rührsame Vorwort- und Herausgebergeschichte bei einem Buche, das von so ernsten Dingen spricht (denn das tut es trotz allem) verstimmen und machen es einem kaum möglich, das Buch so ernst zu nehmen, wie es seinem Inhalte nach genommen werden könnte. Wer Geistreichigkeiten liebt, kommt in dem Buche auf jeden Fall auf seine Kosten. Freilich, es darf einem dann nicht allzuviel an der Sache liegen, sonst verstimmen sie.

4

Von Sören Kierkegaard gab Theodor Haecker im Hellerauer Verlag Jakob Hegner unter dem Titel „Der Begriff des Auserwählten" drei untereinander zusammenhängende Schriften heraus: „das Buch über Adler", das Kierkegaard selbst nie veröffentlicht hat, und zwei kleinere Schriften, „Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschlagen lassen" und „Über den Unterschied zwischen einem Apostel

und einem Genie". Adler war ein Pfarrer, der zu Kierkegaards Zeit lebte und eines Tages einen Band Predigten herausgab, in deſſen Vorwort er behauptete, eine unmittelbare Offenbarung gehabt zu haben. Außerdem ſeien einige Predigten auf Grund unmittelbarer Inſpiration des Geiſtes niedergeſchrieben. Es kam daraufhin zu einem Verfahren gegen ihn, in deſſen Verlauf er die behauptete Offenbarung als eine Erweckung hinſtellte. In einer ſpäteren Schrift vergleicht er ſie mit der Begeiſterung des Genies. Kierkegaard nimmt dieſen Fall zum Anlaß, haarſcharf zu beſtimmen, was eine Offenbarung iſt, und ſie von allem, was nicht dieſes harte paradoxe Aneinander von Göttlichem und Menſchlichem, Ewigem und Zeitlichem iſt, zu unterſcheiden. Ich wüßte nicht, wo man heute beſſere, ſauberere Auskunft über die grundlegende Frage in religiöſen Dingen, nämlich die nach der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung, bekommen könnte als bei Kierkegaard.

Ob man nicht bald begreift, daß von Kierkegaard her ein Gericht über das religiöſe Schrifttum unſerer Zeit und des vergangenen Jahrhunderts ergeht, wie es verheerender nicht gedacht werden kann? Man wird es nicht mehr lange verheimlichen können, daß er der Theologe iſt — es gibt neben ihm nicht viele, die des Namens wert ſind — vor dem ſich zum mindeſten alles auszuweiſen hat, was ſeit ſeiner Zeit an religiöſen Gedanken gedacht worden iſt. Da wird nicht viel Beſtand haben und unſere zeitgenöſſiſche Theologie wird wohl wiſſen, warum ſie ſich ſo hartnäckig über ihn ausſchweigt. Oder ſollte ſie ſo wenig über ſich ſelbſt Beſcheid wiſſen, daß ſie nur aus Unkenntnis und Ahnungsloſigkeit an ihm vorbeigeht?

Immerhin, ſie muß das Schweigen nun bald brechen, will ſie nicht die doppelte Schmach, daß Nicht-Theologen ihr zuvorkommen, und in Kierkegaards Namen das Gericht über ſie halten. Haecker, meines Wiſſens nicht Theologe, hat ſich bereits in einem umfangreichen Nachwort, das er den von ihm herausgegebenen Kierkegaard-Schriften angehängt hat, zum Gerichtshalter in Kierkegaards Namen gemacht. Ich weiß nicht, ob Kierkegaard mit der biſſig witzigen Weiſe, in der Haecker es tut, einverſtanden wäre. Aber iſt uns Theologen mehr um die Sache, die wir zu vertreten und zu verantworten haben, zu tun als um unſere Reputation, ſo wird uns die Frage, ob die Weiſe, in der uns hier einer in furchtbarer Bitterkeit zurechtweiſt, Kierkegaards Einverſtändnis gefunden hätte, nicht allzuviel bewegen, um ſo mehr aber die Zurechtweiſung und ihre Bitterkeit.

5

Von ganz anderer Seite her kommt, aber auf denſelben zentralen Punkt zielt ein Angriff, der auch von einem Toten gegen die moderne Theologie geführt wird. Man kennt den Baſeler Theologen Franz Overbeck aus ſeinem Briefwechſel mit Nietzſche. Aus Oberbecks Nachlaß hat Carl Albrecht Bernoulli ein Buch zuſammengeſtellt unter dem Titel „Chriſtentum und Kultur" (Baſel, Benno Schwabe & Co. Verlag). Es iſt ein rätſelhaftes Buch. Das liegt nicht nur an ſeiner Entſtehung und der Art ſeiner Zuſammenſetzung; es ſei teils Material, teils Plan, halb Steinbruch, halb Fundament, ſagt der Herausgeber. Daß das Buch ſo rätſelhaft iſt, liegt vor allem an dem Standpunkt, von dem aus Overbeck ſpricht und der über die Maßen ſchwer zu beſtimmen iſt. Man könnte manchmal denken, es rede ſich da ein Theologe, der an dem Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft aufs gründlichſte irre geworden iſt, in der Stille und Einſamkeit ſeiner Studierſtube den Zweifel von der Seele, den er öffentlich, als Profeſſor der Theologie, nicht äußern darf. Und wie das ſo geht, dieſer Zweifel des Theologen, der ſich nicht offen zeigen mag, wird nun in der Verborgen-

heit radikaler, verwegener, als je bei anderen, die ihre Zweifel keine Minute bei ſich zu behalten brauchen und gewöhnlich auch nicht — können.

So könnte man denken, wenn der Blick dieſes Mannes nicht ſo ſeltſam fern eingeſtellt wäre, daß er gar nicht auf die Stelle gerichtet iſt, an der der Zweifel ſein Geſchäft des Abbruches verrichtet. Baut der Zweifel dieſes Mannes Chriſtentum und Religion ab, und er tut es mit dem ganzen Rüſtzeug der hiſtoriſch-kritiſchen Wiſſenſchaft, ſo ſieht ſein Blick mit ſolcher Intenſität über das Abgebrochene hinweg in ein Jenſeits von Chriſtentum und Religion, daß man verſucht iſt zu meinen, dieſer Zweifel arbeite mit dem Blick, der von jener Seite her, aus dem Unzugänglichen, in das er ſtrebte, zurück auf Chriſtentum und Religion fällt. Auf jeden Fall ſieht dieſer Zweifel aus einer anderen Richtung, als gewöhnlich der Zweifel ſieht. Denn ihm iſt nicht das Unbegreifliche, das für den menſchlichen Verſtand Widerſinnige das, woran er Anſtoß nimmt, ſondern ihm iſt das Anſtößige gerade das, was aus dem Chriſtentum und der Religion ein durchaus verſtändliches und paſſables Kulturgebilde machen will. Darum gibt es für dieſen Zweifel nichts Anſtößigeres als die moderne Theologie, dieſe Bemühung, Chriſtentum und Religion der modernen Kultur faſt reſtlos zu aſſimilieren.

Overbeck meint einmal in dieſem Buch, wir Menſchen kämen überhaupt nur vorwärts, indem wir uns von Zeit zu Zeit in die Luft ſtellen. Man verſteht dieſes Buch wohl nur, wenn man es als den Verſuch eines ſolchen Sich-in-die-Luft-ſtellen zu begreifen ſucht. Es ſcheint mir die Lebensfrage der Theologie und des geſamten religiöſen Denkens überhaupt zu ſein, ganz gleich ob es im Rahmen der Kirche gedacht wird oder außerhalb ihrer, ob es den Mut und die geiſtige Kraft hat, dieſe Stellung einzunehmen.

6

Da dieſes Buch in einem Schweizer Verlag erſchienen iſt, wird es bei uns in Deutſchland verhältnismäßig nur wenigen zugänglich ſein. Um ſo beſſer iſt es, daß Karl Barth in einem Heft, das bei Chr. Kaiſer in München erſchienen iſt, eine ausführliche Anzeige des Buches veröffentlicht hat. Eduard Thurneyſen hat in das Heft eine Predigt hineingegeben, die die über den üblichen wiſſenſchaftlichen Streit weit hinausreichende Dringlichkeit der Overbeckſchen Poſition deutlich macht. Dieſes Heft heißt: Zur inneren Lage des Chriſtentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt von Karl Barth und Eduard Thurneyſen.

7

Von dieſer Stellung müßte auch der gründlich Beſcheid wiſſen, der ſich daran machte, dem Atheismus das Wort zu reden. Das tut Fritz Mauthner in einem dicken, dreibändigen Werk, „Der Atheismus und ſeine Geſchichte im Abendlande", von dem der erſte Band erſchienen iſt (Deutſche Verlags-Anſtalt, Stuttgart und Berlin), der die Einleitung zum ganzen Werk und das erſte Buch: Teufelsfurcht und Aufklärung im ſogenannten Mittelalter enthält.

Der Verlag meint, Mauthner habe in dieſem „monumentalen Werk" eines der Urprobleme des menſchlichen Geiſtes behandelt. Das mag ja ſein, nur hat Mauthner dieſes Problem durchaus nicht als Urproblem behandelt. Denn er weiß offenbar gar nichts von dem, was Overbeck das Sich-in-die-Luft-ſtellen genannt hat und ohne das keiner von den großen Gottgläubigen von Gott geſprochen hat. Oder wenn Mauthner davon weiß, dann hat er gemeint, man könne ein Problem wie den Gottesglauben

aus dem Geſichtswinkel einer aufgeklärten Verſtändigkeit behandeln und mit nicht allzuklugem Witz und mit allzu ſehr an Stammtiſchatmoſphäre erinnernder moraliſcher Entrüſtung erledigen. Ich weiß nicht, was fataler iſt.

Im übrigen iſt das Buch intereſſant durch eine Unmenge von Material.

Friedrich Gogarten

Geſtaltwandel der Götter Gehört Gott in die Religion? Wir kennen ein religiöſes Genie, für das die Exiſtenz eines Gottes gegenſtandslos war, es iſt Buddha. Und nun iſt auch für uns die Zeit erfüllt — Nietzſche war ihr Wegbahner — die Zeit, da auch auf europäiſchem Boden eine Religion ohne Gott möglich wird und wirklich werden muß.

Aus dieſer Überzeugung heraus iſt das Buch geſchrieben, das Leopold Ziegler im vorigen Jahr erſcheinen ließ*. Bald nach Spenglers Untergang des Abendlandes iſt es an die Öffentlichkeit getreten, und damit ſind uns zwei Werke geſchenkt worden, die mir gleichwertig erſcheinen in der Bedeutſamkeit ihres Inhalts, in der verſchwenderiſchen Fülle und Eigenart der Gedanken.

Gleichartig freilich ſind ſie nicht: Bevor Ziegler beginnt, ſpricht er in zwei Worten ſein Bekenntnis aus: Opfer und Wiedergeburt! — Wiedergeburt auch für das Abendland, wenn es die Schickſalsſtunde begreift.

In ſechs Betrachtungen iſt das Ganze gegliedert. Die erſte handelt von der Religion der Griechen, genauer von dem Geſtaltwandel der homeriſchen Weltfrömmigkeit zu der tranſzendentalen Frömmigkeit der Tragiker und Philoſophen. Hier ſcheint mir beſonders gut die religiöſe Wurzel des griechiſchen Dramas aufgedeckt zu ſein: Darſtellung des leidvollen Schickſals, gegen das der Menſch kämpft und das er doch zugleich wünſcht als Mittel der Entſühnung. Erſt bei dem Peſſimiſten Euripides iſt der Zuſammenhang zwiſchen Tragödie und Religion zerbrochen. — Auch die griechiſche Philoſophie iſt ſtark religiös orientiert: Plato! Aber mit Ariſtoteles ſiegt dann der Intellektualismus und damit beginnt der Kampf zwiſchen Intellektualismus und Myſterium, der als Kampf zwiſchen Theologie und Religion bis heute noch in den chriſtlichen Kirchen weitergeführt wird.

Chriſtliche Theologie — das führt auf Paulus zurück, chriſtliche Religion dagegen auf Jeſus. Jeſus—Paulus, von dieſen beiden Begründern des Chriſtentums handelt die zweite Betrachtung. Durch Paulus wird der uralte Mittlermythus zu hiſtoriſcher, greifbarer Wirklichkeit in Jeſus. Das war wirklich ein Evangelium für die Menſchen, die einen Mittler erſehnten, aber das Evangelium Jeſu war es nicht. Jeſu Wirkung beruhte einfach in der Art, wie er lebte: Mitteiler göttlichen Lebens! In ihm brach die Herrſchaft der Seele an, in ihm ſchlug ſie in unſerer Kulturzone ihr lichtfühlendes, lichtliebendes Auge auf.

Wenn das Chriſtentum zur Kirche werden ſollte, ſo mußte notwendig Paulus gegen Jeſus ſiegen. Noch mehr: Innerlichſte und zarteſte Erlebniſſe der Einzelſeele mußten zum rohen Bekenntnis vieler veräußerlicht, tiefſter Glaube in mehr oder minder beweisbares Wiſſen verarbeitet werden. Mit anderen Worten: fortſchreitende Intellektualiſierung der chriſtlichen Religion! Dieſe Intellektualiſierung feiert nun ihren Triumph in der Scholaſtik — bezeichnend der Siegeseinzug des Ariſtoteles!

* Leopold Ziegler, Geſtaltwandel der Götter. Verlag Reichl, Darmſtadt. 120.— M. Die Tat brachte bereits im Auguſt 1920 eine Beſprechung von Artur Drews. Bei der Bedeutung dieſes Buches bringt ſie ausnahmsweiſe noch dieſe die erſte Beſprechung ergänzenden Ausführungen.

Aber ſchon im ausgehenden Mittelalter ſehen wir eine gewaltige Gegenbewegung gegen die Intellektualiſierung des religiöſen Lebens: Franziskus und Meiſter Eckhardt! So hat alſo die mittelalterliche Kirche drei Heilswege gefunden — von dieſem Heilsdreiweg des Mittelalters handelt die dritte Betrachtung Zieglers — den intellektualiſtiſchen Weg des Thomas von Aquino, den Franziskus-Weg der imitatio Christi, den Eckhardt-Weg der völligen Abgeſchiedenheit der Seele.

In der vierten Betrachtung ſteht Luther im Mittelpunkt. In ihm und durch ihn vollzieht ſich entſcheidend die Trennung von Glauben und Wiſſen. Dem ariſtoteliſchen Intellektualismus wird der Abſchied erteilt. So geht nun die ſtellenlos gewordene Wiſſenſchaft ihre eigenen Wege, ſie löſt ſich von ihrer religiöſen Gebundenheit. Die Wiſſenſchaft wird atheiſtiſch, an Stelle Gottes treten Begriffe wie Urſache, Kraft, Maſſe. Aber dieſe Begriffe ſind gleichfalls irrational wie der Begriff Gott.

So erklärt ſich die Überſchrift der fünften Betrachtung: Mythos Atheos der Wiſſenſchaften. Hier ſetzt ſich Ziegler vor allem mit der modernen Naturwiſſenſchaft auseinander, genauer mit dem Verſuch auf Grund der Naturwiſſenſchaft ein rein mechaniſch erklärbares Weltbild herzuſtellen, die Wirklichkeit zu geometriſieren, alles in zähl- und meßbare Beziehungen aufzulöſen. Galilei, Heinrich Hertz und Eduard von Hartmann ſtehen hier im Mittelpunkt, hierher gehört ihm auch Einſtein. — Gewiß, dieſe Mechanik iſt eine Erkenntnisart, die ſich ihr Recht erobert hat, aber neben ihr gilt ebenſo berechtigt und die erſte Art notwendig ergänzend die Organik als zweite Erkenntnisart. Ihr gilt nicht das mechaniſtiſche Geſetz: causa aequat effectum als höchſtes. Das Leben iſt nicht vorausſagbar, es ſchafft ſtets neue Überraſchungen in unendlichem Formungsdrang, in immer neuem Geſtaltwandel. Ob eine Entwicklung zu immer höheren Formen? Nein; wir ſehen nur Formwechſel, nicht Formentwicklung als Tendenz des Lebens. In Weltſpiralen verläuft das Leben. — Hier klingen Gedanken Spenglers an. Von Mechanik und Organik aber löſt er nun eine dritte, höchſte Erkenntnisart ab, die philoſophiſche Betrachtung der Welt oder vielmehr die philoſophiſche Wertung der Welt, denn dies iſt ihm die eigentliche Aufgabe der Philoſophie, eine Stufenleiter, eine Rangordnung der Werte herzuſtellen.

Faſt 200 Seiten füllt dieſe fünfte Betrachtung. Man merkt es: hier iſt Ziegler auf ſeinem eigentlichen Gebiet; hat er ja auch ſchon vor zehn Jahren eine größere Arbeit über das Weltbild Hartmanns veröffentlicht. Wie die längſte, ſo iſt es auch die ſchwerſte Betrachtung; ſie ſetzt eine gründliche Beſchäftigung mit der modernen Naturwiſſenſchaft und Philoſophie voraus.

Viel leichter wieder zu leſen iſt die Schlußbetrachtung: Die Myſterien der Gottloſen. Hier möchte ich Ziegler möglichſt in ſeiner eigenen Form ſprechen laſſen, denn nun ſpricht er Bekenntniſſe aus. Da ſcheut man vor einer Inhaltsangabe zurück und überdies erſcheint mir hier das Wie ſeiner Darſtellung ebenſo wichtig und bezeichnend für ihn wie das Was.

„Unſer bisheriges Ergebnis iſt dieſes: Gott und Götter finden in der Reihe wiſſenſchaftlicher Sinndeutungen der Wirklichkeit nirgends eine Stelle, ihre Annahme vermehrt die Begreiflichkeit der Welt um nichts. Nun wohl, entſchlagen wir uns der unfrommen Verſuche, Gott oder Götter als die willkommenen Lückenbüßer unſerer Erkenntnis zu bemühen. Gewiß die letzten Begriffe der Naturwiſſenſchaft, der Philoſophie ſind irrational, ſind tranſzendental, aber das ſind ſie mit und ohne die Vorſtellung von Göttern.

Jedoch, was ſagt unſer religiöſes Gefühl zu dieſer Entthronung der Götter? Es ruft uns zu: Gott und Götter müſſen nicht nur aus der Wiſſenſchaft, ſie müſſen auch aus der Religion entfernt werden, gerade um der Religion willen. Was iſt denn die Grundtendenz der Religion? Es iſt Vergottung, Vergöttlichung des eigenen Menſchſeins, es iſt die Sehnſucht, das trotz aller wiſſenſchaftlichen Einſichten ſtets unſäglich fragwürdige, leere, kümmerliche Menſchſein irgendwie zum Gottſein zu ſteigern, es iſt das Verlangen, nicht länger mehr leibzerbrochener, weltverlorener, ſchickſalunterworfener, augenblicksbefangener Menſch zu ſein, ſondern Gottes Kind, Freund, Bruder, ja Gott ſelbſt. Alle Religionen hatten im tiefſten dieſes Ziel, verſchieden waren nur die Wege dazu: Opfer und Gebet, Tanz und Waſchung, Myſtik und Tragödie, Meſſe und Sakrament, Raptus und Viſion, Beſchwörung und kultiſche Ausſchweifung, Entäußerung und Verſenkung, Entzückung und Kaſtelung, Berauſchung, Wiedergeburt, Sinnenwandel, Verlöſchung.

Immer handelt es ſich hier um Vergöttlichung des Menſchen. Dieſem Urwunſch der Religion aber ſtehen die Götter im Wege! Der ſeiende Gott iſt der Henker des werdenden Gottes, der durch den Menſchen entſtehen möchte. Der Gottesbegriff gehört der Theologie an, nicht der Religion. Summa theologia summa irreligio! Die Religion ſteht heute vor der Wahl, entweder mit den Theologien ſich ſelbſt umzubringen oder ſich feierlich von ihr loszuſagen. Genau wie für die europäiſchen Wiſſenſchaften gehört auch für die europäiſche Religion jede Theologie der ſeienden Götter zu den geweſenen Dingen."

Das ſind ſtarke Worte. Auch überzeugende? Iſt die Grundtendenz der Religionen, ſoweit ſie auf den „Ebenen höherer Geſittung" — nur dieſe meint Ziegler — liegen, richtig erfaßt und wenn: ſchließt wirklich der ſeiende Gott den werdenden aus? Vielleicht für einen Nietzſche, der ja auch an dieſer Stelle angeführt wird, aber auch überhaupt für den religiöſen Menſchen? Ziegler übt ſonſt ſo keuſche Zurückhaltung vor den Myſterien der Religion, wie kann er hier, wo es ſich doch auch vielleicht um ein Myſterium handelt, die Schlußfolgerung dem entgegenſtellen:

Entweder iſt Gott, wozu dann neue Götter ſchaffen? Oder Gott iſt nicht, dann können Menſchen keine Götter ſchaffen.

Viel tiefer ſcheint mir ſein zweites Beweisverfahren zu gehen: er will zeigen, daß die höchſten Myſterien der Religionen ſich als rein menſchheitlicher Vorgang von jeder Bezugnahme auf Götter ablöſen laſſen. Drei Myſterien unterſcheidet er da: Verſchuldung — Entſühnung, Opfer — Wiedergeburt, Schöpfung — Erlöſung.

Schuld und Sühne: Ja, aber nicht Schuld vor Gott und nicht Sühne durch Gott, ſondern Schuld gegen uns ſelbſt und Sühne durch uns ſelbſt. Wir wollen dieſes Wort „Gott" weglöſen und ſiehe, das Myſterium bleibt. — Wer tiefer lebt, hört nie von etwas Böſem, das nicht als Same künftiger geiler Tracht auch in ſeinem Buſen keimte. Eine unnennbare Schuld läuft hinter ihm her wie ein Schweißhund und weiß ihn überall aufzuſtöbern. Der Ungöttliche jagt dieſe Schuld von ſeiner Schwelle dem nächſten zu, der Göttliche aber heißt ſie willkommen, denn ſie erzeugt in ihm den glühenden Willen zur Selbſtwandlung und dadurch, daß er ſein altes ſchuldiges Ich opfert, bezahlt er ſeine Schuld. Mit dem neuen Selbſt ſühnt er ſein altes Selbſt, ſühnt für ſich und andere — ein Myſterium, das nie mit dem Verſtande, nur durch die Erfahrung bewieſen wird. Heil dem, der ſeine Schuld bejaht! Wer ſeine Unſchuld beteuert, beteuert ſeine Schuld; der Unſchuldige iſt der Irreligiöſe ſchlechthin.

Opfer und Wiedergeburt — auch hier wieder erlebt der religiöse Mensch, daß es sich allein um sein Opfer, nicht um das Opfer eines stellvertretenden Gottes handelt und daß im Opfer schon die Wiedergeburt liegt. Das gilt von dem kleinen Opfer des Besitzes wie von dem höheren Opfer seines Ichs wie von dem letzten Opfer seines Lebens. Im Opfer des Besitzes rettet sich seine Seele von der Dinglichkeit, sie wird un-bedingt von den Dingen, unbesessen, unverkäuflich. Im Opfer des jeweiligen Ichs gewinnt der Mensch sein höheres Wesen, er verleugnet sich selbst, wie die Frucht die Blüte verleugnet, der Schmetterling die Puppe*. „Und wohl vermag das Opfer der Person auch nur eines einzigen und einzelnen, etwa im rechten Augenblick vom Richtigen vollzogen, Wiedergeburten ohne Zahl in vielen andern zum göttlichen Ereignis zu machen ... (welches Wort ich mir zur Tröstung niederschreibe an diesem 23. Juni 1919, an die Adresse eines annoch unbekannten Deutschen, vor dem ich mich heut schon ehrerbietigst neige ...)." Und endlich das Opfer des Lebens. D. h. sterben können ohne Angst in der frohen Ahnung, daß da ein schwangerer Keim in eine fernfremde Erde gepflanzt wird. Wie und was da geschieht, wissen wir nicht, sicher ist uns nur, daß es sich da nicht um „persönliche Unsterblichkeit" handelt und nicht um die Unsterblichkeit aller.

Schöpfung und Erlösung — das dritte große Mysterium. Wir selbst sind zu Schöpfern berufen und als Schöpfer sind wir zugleich Erlöser. Schaffen — das heißt unbedingt ja sagen zu allem. Der ungöttliche Mensch sagt nein zu allem, was er nicht essen, trinken, womit er sich nicht gatten kann; nicht schieren ihn Milchstraßen und Sternbilder, Mondaufgänge und Taumorgen und Glanzabende. Er legt seine Gleichgültigkeit auf die Schwelle des Bewußtseins wie einen bissigen Hund, der niemanden und nichts einläßt, was nicht seine hündischen Instinkte überredet, überlistet, überschmeichelt. Ein Ja vielmehr zu Nattern und Otter und Kröten und Würmern und Fliegen und Spinnen sowohl tierischen wie menschlichen Geschlechts! Ein Ja dem Mißwuchs und Hagelschlag, dem Frost und der Hitze, den Seuchen und Ansteckungen...! Alles schaut dich an in stummer Erwartung der Schöpfung, der Erlösung durch dich. Betrachte deinen Hund, wartet nicht das Tier darauf, daß es sich in dir vermenschlicht, will es nicht durch dich zum Leben erschaffen werden? — In diesem unbedingten Jasagen gleitet das Mysterium der Schöpfung über in das Mysterium der Erlösung.

Erlösung aber nicht von der Welt, sondern zu der Welt! Von der Welt genesen wollen, hieße die Axt an den Baum legen, ehe uns dieser geblüht hat. Bisher wurde immer wieder umgebogen von diesem Weg, ein Nein, wenn auch ein starkes Nein wurde gesagt von dem Größten, von Buddha, und auch Jesus gab die Hoffnung preis, das Königreich des Himmels anders als durch eine Katastrophe verwirklicht zu sehen. Darum ist die Welt noch heute unerlöst, unbeseelt, unvergöttlicht. Das Christentum hat die Schöpfung durch die Erlösung widerrufen, anstatt Schöpfung durch Erlösung zu vollenden. Das aber ist die religiöse Forderung an uns. So zielt alle Religion auf ein unendliches Wohlwollen hin, das nicht mehr wählt und verwirft, sondern das alles ohne Ausnahme umfaßt, anstrahlt, erwärmt. Auch du wirst erlöst werden, so raunt der Mensch-Gott mit einem Blick der Liebe jedem Geschöpf zu, ob es aufhorcht oder nicht.

---

* Diese Gedanken sind sehr fein weiter ausgeführt in dem vierten Aufsatz von Zieglers kleiner Schrift: Der deutsche Mensch. (Verlag Reichl, Darmstadt.)

„Was uns irgend an lebendig blickt,
ob nun zart, ob grob geraten, was es ſei ...
allen Weſen wünſch ich Heil nach ihrer Art."

Mit dieſen Worten Gotama Buddhas ſchließt das Buch, mit einem Wort Nietzſches beginnt es. Buddha und Nietzſche ſind hier Paten geſtanden, Buddha als der große Wohlwollende, Nietzſche als der große Jaſager, beide als Atheiſten aus Religion.

H. Blendinger

Zum religiöſen Ausſpracheheft

Es iſt mir eine große Freude, daß ſich in dieſem Heft Proteſtanten, Katholiken und Anthropoſophen friedlich an einen Tiſch geſetzt haben und trotzdem nicht aneinander vorbeireden. Ich bin perſönlich ſehr ſkeptiſch gegenüber der Fruchtbarkeit religiöſer Debatten, aber ich glaube, man wird dieſem Heft gegenüber behaupten können, es läßt die religiöſen Probleme tiefer erkennen und führt zur Erkenntnis, daß verſchiedene Menſchentypen auch wieder verſchiedene typiſche Formen für ihr religiöſes Empfinden brauchen. Ich meine darum, man ſoll keine religiöſen Gegenſätze wegdiſputieren, ſondern ſich auf dem Gebiet zuſammenfinden, das über allen Konfeſſionen ſteht. Im letzten religiöſen Erleben des Abſoluten gibt es keine Gegenſätze, ſondern nur Brudertum. — Eine aktuelle Richtung des Proteſtantismus findet ſich in dieſem Heft nicht vertreten, nämlich die von Friedrich Gogarten und ſeinen Schweizer Freunden Barth und Thurneyſen. Ihr ſoll in einigen Monaten ein beſonderes Heft gewidmet werden, gewiſſermaßen als Manifeſt des „Neuproteſtantismus".

Es iſt überraſchend, welchen Anklang das katholiſche Sonderheft erfuhr, teils durch umfangreiche zahlreiche Beſprechungen, teils durch Kauf ſeitens ſolcher Kreiſe, die die Tat wohl kaum bisher kannten. Es mußte noch dreimal neu aufgelegt werden. Auch viele proteſtantiſche Kreiſe intereſſierten ſich ſtark dafür, war es doch eine einzige Gelegenheit für uns Proteſtanten, gewiſſermaßen das verwandte religiöſe Sehnen unſerer katholiſchen Volksgenoſſen nach Innerlichkeit zu ſpüren und uns verſtehen zu laſſen, daß Katholizismus weniger Abgötterei als Gemeinſchaftsleben iſt. Vielleicht iſt die Formel richtig, die die katholiſche „Augsburger Poſtzeitung" aufſtellte: „Im Mittelpunkt katholiſcher Weltauffaſſung ſteht der lebendige Menſch, die Weltwirklichkeit, im Zentrum nicht katholiſcher Philoſophie die Idee."

Ich habe inzwiſchen mehrere Tage im Kloſter Beuron in Ausſprache mit den Mönchen und im Erleben des katholiſchen Kultus gelebt. Ich kann nur ſagen, daß ich mit großer Freude an dieſe Eindrücke zurückdenke. Aber um ſo ſtärker iſt mir dadurch meine Nachfolge von Meiſter Eckehart und Luther und meine Verpflichtung der Gegenwart gegenüber bewußt geworden. Sehr deutlich ſpürt man im katholiſchen Kult das Herkommen vom Orient, das Eingeſtelltſein auf das Magiſche. Ich verſtehe und reſpektiere dieſe hiſtoriſche Linie, aber um ſo ſtärker bricht dann mein Lebensgefühl durch, das fordert: Erlebe Gott in gegenwärtiger Offenbarung, erweitere dich *als Handelnder* zu kosmiſchem Weltgefühl und wachſe damit über dein Ich hinaus. Mit dem katholiſchen Begriff der Erbſünde kann ich ebenſowenig anfangen wie mit der Art, wie ſich der proteſtantiſche Moralbegriff mit der Sünde auseinanderſetzt. Mir ſcheint, religiöſes Leben wächſt nur dann im Menſchen auf, wenn es ſich entwickelt aus der Spannung zwiſchen dem Dämoniſchen und dem Abſoluten, dem Dionyſiſchen und dem Apolliniſchen. Es iſt vielleicht die Aufgabe unſerer Zeit, ſtark die Notwendigkeit des Triebhaften zu betonen und zu erleben. Eben weil

der Mensch, um sich aus jenem herauszuentwickeln, um so stärker das Absolute erleben muß oder, wie Gogarten sagt: „Die Forderung von Gott her".

Erst mit dem „Erleben" des Absoluten, nicht mit dem darüber Philosophieren kommen wir aus unserer gegenwärtigen Problematik heraus zu neuen religiösen Bindungen. Noch in keinem religiösen Privatgespräche, das ich führte, vermochte mir jemand die Grundlagen des neuen Religiösen anzudeuten. Über die religiöse Offenbarung in der Ausbildung des christlichen Mythos ist meines Wissens noch kein religiöser Denker von heute hinausgekommen. Noch immer deuten wir einseitig das Historisch-Vergangene, und zwischen dem naiv lebenden Menschen und diesen Deutern des Vergangenen stehen intellektuelle Begriffe, die notwendigerweise vor den Wurzeln in der letzten Tiefe haltmachen müssen; alles Unterirdische kommt zu kurz.

Ich kann das Zukünftige, das aus den ewigen Wurzeln des Religiösen einen neuen Zweig, ja einen neuen Baum treiben wird, nur ahnend aus innerem Schauen aussprechen. Wir stehen dicht davor, bewußt die Typen der Wachstumsgesetze des geistigen Aufbaues im Menschen zu erkennen und dadurch auf neue Weise ein Erlebnis des Absoluten zu gewinnen: ein stärkeres Verantwortungsgefühl gegenüber dem Geiste. Wir gewinnen dieses Erlebnis des Absoluten vermittels der Weisheit des menschlichen Körpers intuitiv und führen es in das Bewußtsein nicht durch psychologische Tüfteleien, sondern durch das Erlebnis der „tragischen Schwingung", deren beide Endpunkte sind: Trieb und bewußte Resignation. Indem wir so die kosmischen Grundlagen unseres geistigen Werdens im Bewußtsein erleben, erkennen wir, daß die typischen Formen unseres Werdens zusammenfallen mit den organischen Gesetzen der Natur, wie sie für Pflanze und Tier gelten. Nur haben wir sozusagen eine höhere Ebene voraus, auf der die Rhythmen Gottes schwingen. Gleichsam als wäre die menschliche Seele eine Saite, die eingespannt ist zwischen zwei Enden, auf der dann die gleichen Töne und Harmonien klingen wie beim Kreisen der Welten im unendlichen Raum. Gott kann nur beschwingte Menschen zum Werkzeug der Offenbarung seiner Gesetze brauchen.

Darum erleben wir jetzt eine starke Berührung mit den intuitiven Religionen des Ostens. Die relative Fruchtbarkeit der Anthroposophie aber, deren Heraufkommen ohne Indien nicht denkbar wäre, ist nicht das Suchen nach der Erkenntnis der übersinnlichen Welten, sondern es ist das Amt der dienenden Magd, nämlich die ursprüngliche Körperweisheit des Ostens in Nachfolge der Theosophie uns neu für das Erleben zu übermitteln. Mit dem ursprünglichen prometheischen Funken, der nur aus der europäischen tragischen Spannung der Seele entspringt, hat sie aber nichts zu tun.

Eugen Diederichs

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Siegfried Behn, Acherhof b. Ittenbach i. Siebengebirge; Dr. H. Blendinger, Schondorf am Ammersee, Landerziehungsheim; Prof. Hans Ehrenberg, Heidelberg, Sophienstraße 9; Pfarrer D. E. Fuchs, Eisenach, Burgstraße 24; Pfarrer Friedrich Gogarten, Stelzendorf b. Auma i. Thür.; Dr. Wilhelm Hagen, Lennep, Kölner Straße 2; Ernst Krieck, Mannheim, Rennerhofstraße 25; Karl Justus Obenauer, Darmstadt, Wenckstraße 31; Pfarrer Dr. Friedrich Rittelmeyer, Berlin W 8, Kronenstraße 70; Prof. Christoph Schrempf, Eßlingen a. N.; Else Stroh, Jena, Erfurter Straße 64III; Pfarrer Jos. Weiger, Mooshausen i. Württ.; Erich Worbs, Lychen (Mark), Strandpromenade.

Schriftleiter: Eugen Diederichs, Jena, Carl-Zeiß-Platz 5. Bei unverlangter Zusendung von Manuskripten ist Porto für Rücksendung beizufügen. — Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena. Druck von Radelli & Hille in Leipzig

REC. CIR. AUG 20 '82

2

RETURN TO ➡ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

BER. CIR. AUG 20 '82		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 12/80 BERKELEY, CA 94720